



آغاز و انجام تاریخ

نوشته کارل یاسپرس

ترجمه
محمد حسن لطفی

آغاز و انجام تاریخ

نوشتهٔ کارل یاسپرس

ترجمهٔ محمد حسن لطفی



شرکت سهامی انتشارات خوارزمی

کارل یاسپرس

Karl Jaspers

آغاز و انجام تاریخ

Vom Ursprung und Ziel der Geschichte

«مبدأ و غایت تاریخ»

چاپ اول متن آلمانی ۱۹۴۹ م. زوریخ

چاپ اول ترجمه فارسی: اسفندماه ۱۳۶۳ ه. ش. تهران

چاپ دوم: اسفندماه ۱۳۷۳ ه. ش. تهران

چاپ: چاپخانه دیبا

صحافی: حقیقت

تعداد ۵۰۰۰ نسخه

حق هرگونه چاپ و تکثیر و تهیه گزیده و هر نوع انتشار مخصوص
شرکت سهامی (خاص) انتشارات خوارزمی است.

یادداشت مترجم

فلسفه تاریخ اندیشیدن دربارهٔ تاریخ است: از جمله در این باره که آیا تاریخ زادهٔ اراده‌ای هشیار و خردمند است یا مشتی وقایع اتفاقی بی‌معنی و بی‌محتوا، و سلسله‌ای از علتها و معلولها، که ارادهٔ یگانه‌ای پشت آنها نیست و نظم و حکمت و غایتی ندارند؟ آیا سازندهٔ تاریخ ارادهٔ خداست، یا کشورگشایان نیرومند و مردان فرزانه‌اند، یا اقوام و ملتها و توده‌ها، یا تصادف بیخرد و نابینا؟

فلسفهٔ تاریخ مذهبی، خدا را نیروی محرك تاریخ و تمام تاریخ را اجرای ارادهٔ خدا می‌داند: تاریخ با آفرینش آدم و نافرمانیش از دستور خداوند و رانده‌شدنش از بهشت آغاز می‌شود و به روز داوری پایان می‌یابد. فلسفهٔ تاریخ ماورای طبیعی، قانونی ماورای تجربه در سیر تاریخ می‌بیند؛ و فلسفهٔ تاریخ اقتصادی مادی (ماتریالیستی) روابط اقتصادی را یگانه محرك تاریخ می‌انگارد؛ و خلاصهٔ کلام، فلسفهٔ تاریخ، ناشی از این ایمان است که تاریخ انسانی جریانی بی‌وحدت و بی‌معنی، و سلسله‌ای پایان‌ناپذیر از علتها و معلولها - مانند تاریخ طبیعت - نمی‌تواند بود. بنا بر این فلسفهٔ تاریخ تلاشی است در جست و جوی وحدت و معنی و ساختهای تاریخ؛ و محرك آدمی در این تلاش، پرسش همیشه زندهٔ فلسفه است: آدمی از کجا می‌آید، چیست، به کجا می‌رود، و تکلیفش در این جهان چیست؟

برای یافتن پاسخ این پرسش، آدمی ناچار می‌شود از تاریخ یاری بجوید و تاریخ را - به قول نویسندهٔ کتاب حاضر - همچون واحدی کامل پیش چشم بیاورد و دریابد، تا به دریافتن خود خویش توانا شود. از این رو تاریخ برای آدمی خاطره‌ای است که نه تنها آن را بیساز دارد و می‌شناسد، بلکه سرچشمهٔ زندگی اوست و پایه‌ای است که بر آن استوار است؛ و اگر بخواهد در خلا محو نشود بلکه از انسان بودن بهره‌ور گردد ناچار است پیوند خود را با آن نگاهدارد.

بنا بر این پرداختن به تاریخ بدان منظور نیست که حس کنجکاوی آدمی تسکین بیابد، یا چیز تازه‌ای بر معلوماتش افزوده‌شود، بلکه برای این

است که خود را بشناسد و به وضعش در این جهان و در این زمان - که درش بسر می برد - آگاه گردد: آدمی نخستین بار در آئینه تاریخ می بیند که کیست، از کجاست و برای چه زنده است.

زادگاه فلسفه تاریخ یونان است: پژوهشهای هرودوت و توسیدید درباره نیروهائی که تاریخ را بحرکت درمی آورند، در این زمینه است، همچنین است کاوشهای پلوتارک. از آن پس این اندیشه را در نوشته های آگوستین قدیس می یابیم، خصوصاً در کتاب «شهر الهی».

ولی در هیچ يك از نوشته هائی که اشاره کردیم اصطلاح «فلسفه تاریخ» بمیان نمی آید تا آن که «ولتر» فیلسوف فرانسوی، کتابی را که در این زمینه در سال ۱۷۵۶ منتشر می کند، «فلسفه تاریخ» نام می نهد و این اصطلاح را نخستین بار علم می کند و «وگلینگ»^۱ آلمانی در ۱۷۷۶ و «هردر» آلمانی در ۱۷۸۴ در کتاب «اندیشه هائی درباره فلسفه تاریخ انسانیت» و «هگل» در ۱۸۲۳ در نوشته ای با عنوان «درسهائی درباره فلسفه تاریخ جهان»^۲ این اصطلاح را بکار می برند. در دو قرن اخیر کتابهای فراوان در این زمینه نوشته شده است.

کتابی که اینک در دست شماست نوشته کارل یاسپرس، یکی از فیلسوفان زمان ماست، و مطلب جالب توجه آن، طرح تازه ای است که نویسنده از تاریخ جهان آماده کرده است. مطابق این طرح، تاریخ آدمی به سه بخش عمده تقسیم می شود: دوران اسطوره، دوره محوری، و دوره پس از دوره محوری.

ویژگیهای این سه دوره به تفصیل تمام در کتاب تشریح شده است و ضرورتی نیست که ما در این یادداشت به شرح آنها پردازیم و همین قدر اشاره وار می گوئیم که دوره محوری به عقیده نویسنده کتاب، دورانی است که از حیث صورتبخشیدن به آدمیت، پربارترین دوران تاریخ است. این دوره در حدود ۵۰۰ پیش از میلاد، و به عبارت دقیقتر، میان سالهای ۸۰۰ و ۲۰۰ پیش از میلاد است، که هر چه پیش از آن روی داده، مقدمه ای برای آن بوده است و هر چه پس از آن روی داده است، خود را به آن عطف می کند.

*

کارل یاسپرس، نویسنده کتاب، در سال ۱۸۸۳ در آلمان به جهان آمده و از ۱۹۲۱ تا ۱۹۶۹ (به استثنای هشت سال در دوران استبداد هیتلری) در دانشگاههای هایدلبرگ (آلمان) و بسال (سوئیس) به تدریس

1. Wegeling

۲. جلد اول این کتاب با عنوان عقل در تاریخ توسط حمید عنایت به فارسی برگردانده شده و در سال ۱۳۵۶ به وسیله دانشگاه صنعتی در تهران نشر یافته است.

فلسفه اشتغال داشته و در سال ۱۹۶۹ از جهان رفته است. برای آگاهی از زندگی یاسپرس خواننده می تواند به شرح حال او به قلم خودش که ضمیمه کتاب «سقراط» نوشته کارل یاسپرس در سال ۱۳۵۸ توسط انتشارات خوارزمی در تهران منتشر شده است رجوع کند.

*

در این ترجمه اصطلاحاتی بکاربرده ایم که ممکن است نتوانند مفهومی را که نویسنده کتاب در نظر داشته است به نحو روشن بیان کنند، از این رو بهتر آن می دانیم که اصل آلمانی آنها را با معادل های فارسی که برای آنها برگزیده ایم در اینجا بنویسیم. این نکته را هم متذکر می شویم که ما به هیچ روی در مقام لغت سازی نبوده ایم بلکه در هر مورد کوشیده ایم ساده ترین اصطلاحی را که به ذهن ما رسیده است و معتقد بوده ایم که تا اندازه ای برای بیان مفهوم مورد نظر نویسنده کافی است بکار ببریم:

انسانیت *Manachheit*

(همة آدمیان، صرف نظر از اختلاف های نژادی و قومی؛ انسان بطور کلی)

اندیشه پیشرفت *Fortschrittsgedanke*

(اعتقاد به پیشرفت و بهتر شدن دائم آدمی در جریان تاریخ)

امپراتوری جهانی *Weltimperium*

باختر زمین *Abendland*

(غرب یا مغرب زمین به معنی اقامتگاه اقوام و مللی که فرهنگ یونانی-رومی را پدید آورده یا آن فرهنگ را پذیرفته اند. نویسنده کتاب حاضر شمول اصطلاح باختر زمین را بر خاور میانه امروزی تا مرز میان ایران و هندوستان نیز گسترش می دهد.)

تاریخیت *Geschichtlichkeit*

(این اصطلاح در فلسفه وجودی یاسپرس به معنی «وحدت وجود صرف آدمی و امکانات شکفتگی موجود در هستی او» بکار می رود. تاریخیت در پابندی و وفاداری آدمی بر پایه و قرارگاه معنویت تحقق می یابد و با انقطاع از آن قرارگاه، از میان می رود. بعلاوه، اصطلاح «تاریخیت» را آنجا بکار می برند که بخواهند توجه دهند به اینکه هر چیز، تاریخی دارد که برای شناختن و دریافتن ذات و ماهیت آن چیز باید آن تاریخ را شناخت.)

جهان بینی روشنگرانه *aufgeklärte Weltanschauung*

خرافه علم *Wissenschaftsberglaube*

(اعتقاد به اینکه علم به هر کاری تواناست و هر مشکلی را می تواند گشود.)

Selbstsein خود بودن

Naturrecht حق طبیعی

Achsenzeit (رك. صفحه ۱۵ به بعد كتاب)

دوره محوری — دوره پرومته اوس *Prometheisches Zeitalter*

دولت (جامعه) *Staat*

دولت (جامعه) مبتنی بر حق و قانون *Rechtsstaat*

(دولت یا جامعه‌ای که در آن فقط حق و قانون حکومت می‌کند)

نه اراده يك تن یا يك گروه)

Subjektivitaet der menschlichen Existenz ذهنیت هستی انسانی

Struktur der Weltgeschichte ساخت تاریخ جهان

Simplifikation ساده‌انگاری

Totalwissen علم کل

vermeintliches Totalwissen علم کل پنداری

Das Umgreifende فراگیرنده (هستی فراگیر)

(از اصطلاحات خاص فلسفه وجودی یاسپرس است، به معنی هستی که همه چیز را بهم می‌پیوندد و در همه چیز حاضر است و هر چه هست از آن پدید می‌آید. آنچه در دوگانگی عالم و معلوم متجلی می‌شود، یاسپرس خود در این باره می‌گوید: «هر چه برای من موضوع یا معلوم می‌شود از فراگیرنده بیرون می‌آید و به من نزدیک می‌شود، و من خود به عنوان عالم نیز از فراگیرنده بیرون می‌آیم، در حالی که خود فراگیرنده برای آگاهی من تاریک است.»

Naturvolk قوم طبیعی

Grenzsituation موقعیت مرزی

(موقعیت‌های مرزی موقعیت‌هایی هستند که ما، نه از آنها فراتر می‌توانیم برویم و نه می‌توانیم تغییرشان بدهیم، مثلاً مانند مرگ و آگاهی بر مرگ، یا سرنوشت، یا تصادف و اتفاق).

Weltordnung نظام جهانی

Grundrealitaet واقعیت بنیادی

محمد حسن لطفی تبریزی

فهرست

پیشگفتار (یاسپرس)

۴

یادداشت مترجم

۵

بخش نخست: تاریخ جهان

مقدمه

۱۱

۱. دوره محوری

۱۵

۲. طرح کلی تاریخ جهان

۴۲

۳. پیش از تاریخ

۴۹

۴. تمدنهای بزرگ تاریخ

۶۹

۵. دوره محوری و نتایج آن

۷۷

۶. ویژگی باخترازمین

۹۵

۷. شرق و غرب

۹۷

۸. يك بار دیگر: طرح تاریخ جهان

۱۰۳

بخش دوم: حال و آینده

۱. آنچه به معنی راستین تازه است: علم و فن

۱۱۳

۲. وضع کنونی جهان

۱۶۸

۳. مسأله آینده

۱۸۸

۴. جهتهای اصلی

۲۳۵

بخش سوم: معنی و فایده تاریخ

مقدمه

۳۰۹

۱. مرزهای تاریخ

۳۱۵

۲. ساختهای بنیادی تاریخ

۳۲۲

۳. وحدت تاریخ

۳۲۹

۴. آگاهی تاریخی تازه ما

۳۵۴

۵. چیرگی بر تاریخ

۳۶۲

پیشگفتار

بخش عمده تاریخ از یادها رفته است و از طریق پژوهش و کاوش، تنها به بخش کوچکی از آن دسترسی می توانیم یافت.

چراغ کم نور پژوهش ژرفنای زمان دراز پیش از تاریخ را، که پایه تمامی تاریخ است، روشن نمی کند. دانش ما به زمان تاریخی، یعنی زمانی که مدارك نوشته در باره اش بدست داریم، اتفاقی و ناقص است و تنها، زمانی که با قرن شانزدهم میلادی آغاز می شود از حیث مدرك غنی است. از آینده، که فضای نامحدود امکانهاست، چیزی نمی دانیم.

تاریخ پنج هزار ساله که برای ما قابل شناختن است، میان پیش از تاریخ (که از حیث طول زمان صد برابر آن است) و آینده بی پایان، قرارداد و بخش ناچیزی از زمان نامعلوم هستی انسانی است. این تاریخ از هر دو سو باز است: نه آن را از سوئی می توان بست و نه می توان به آن به صورت تصویری کامل دست یافت.

ما با زمان حالمان در میان تاریخ قراردادیم. این زمان حال اگر در افق تنگ زندگی روز از نظر ناپدیدشود و تنها به صورت زمان حال صرف، نمایان گردد، هیچ می شود. این کتاب می خواهد به روشنتر شدن آگاهی ما درباره زمان حال یاری کند.

زمان حال از طریق پایه تاریخی تحقق می یابد به شرط آن که بگذاریم این پایه در ما بیدار شود و اثر ببخشد - موضوع بخش نخست این کتاب، تاریخ جهان تا امروز است.

از سوی دیگر، زمان حال از طریق آینده که در آن نهفته است، و ما در برابرش حالت رد یا قبول بخود می گیریم، تحقق می یابد: بخش دوم کتاب حاوی کوششی برای سخن گفتن در باره حال و آینده است.

ولی زمان حالی که به مرحله تحقق رسیده است اجازه می دهد که به ژرفنای منبع ابدی لنگر بیندازیم. با تاریخ به ماورای هر تاریخی راه یافتن، و به هستی فراگیر رسیدن، واپسین چیزی است که هر چند در اندیشه نمی توان به آن دست یافت، ولی می توان به آن برخورد: در بخش سوم کتاب در باره معنی تاریخ سخن گفته می شود.

کارل یاسپرس

بخش نخست
تاریخ جهان

مقدمه

به سبب دگرگونی گسترده و ژرفی که در دوران ما در زندگی آدمی روی نموده است، این دوران از لحاظ تاریخی اهمیت بنیادی یافته است. معیارهای لازم برای پی بردن به معنی و اهمیت رویداد کنونی را تنها از تاریخ تمام انسانیت می توان دریافت.

اما توجه به تاریخ انسانیت ما را به سوی راز انسان بودن ما رهبری می کند. این واقعیت که ما آدمیان اصلاً تاریخ داریم و به واسطه تاریخ، آن شده ایم که هستیم؛ و اینکه این تاریخ تا امروز، زمان بسیار کوتاهی را گذرانده است؛ این پرسش را پیش می آورد که تاریخ از کجا می آید؟ به کجا می رود؟ و چه معنایی دارد؟

آدمی از روزگاران باستان تصویرهایی از تمام تاریخ برای خود ساخته است؛ نخست به صورت تصویرهای اسطوره ای (اسطوره های مربوط به پیدایش خدایان و کیهان، که آدمی هم جایی در آنها دارد) سپس به صورت نفوذ و تأثیر خدا در تصمیمهای سیاسی جهانی (تصویرهای پیامبران درباره تاریخ)، آنگاه به شکل عمل الهی که با آفرینش جهان آغاز می شود و به ارتکاب گناه از جانب آدم و سپس به پایان جهان و روز داوری می انجامد (آگوستین قدیس).

ولی آگاهی تاریخی وقتی که برپایه های تجربی متکی می شود بکلی غیر از آن می گردد که در روزگاران باستان بوده است. حتی تاریخهای متکی به افسانه که همه جا - از چین گرفته تا باخترزمین - مطرح شده اند در پی این منظور بوده اند. امروز افق اتکا بر واقعیت بسیار فراختر گردیده و محدودیت زمانی - مثلاً اعتقاد مبتنی بر کتاب مقدس، بر این که عمر جهان از شش هزار سال تجاوز نمی کند - رخنه پذیرفته و دورنمای گذشته و آینده

تا بی نهایت گشاده شده است و پژوهش تاریخ به مدارك و اسناد و آثار و بقایائی که از گذشته بازمانده است روی آورده و بر آنها استوار گردیده است.

این تصویر تجربی تاریخ یا - در مقام توجیه گونا گونیهای پیشمار - به کشف و ارائه قوانینی قناعت می کند؛ همیشه همان چیز تکرار می شود؛ رویدادهای گوناگون همواره شباهتی با هم دارند؛ نظامهای مبتنی بر قدرت سیاسی به اشکال خاص، و بسی نظمیها و آشفتگیها، پشت سر هم می آیند؛ در امور و جریانهای فرهنگی و معنوی سبکها یکی پس از دیگری می رسند؛ و یا بر آن می شود که تصویری کلی و یکنانه از تاریخ انسانیت بدست آورد؛ به حوزه های فرهنگی نظر می اندازد و جریان و تحول آنها را بررسی می کند، آنها را نخست مجزا و جدا از هم می بیند و آنگاه در تأثیرهایشان در یکدیگر دقیق می شود، در وجه اشتراکشان در مسائل معنوی، و اینکه تا چه حد می توانسته اند یکدیگر را بفهمند و درك کنند دقت می کند، و سرانجام وحدت معنائی می اندیشد که همه گونا گونیها در آن جای خود را دارند (هگل).

کسی که به تاریخ روی می آورد ناچار در ذهن خود به این گونه جهان بینیها - که در تمام تاریخ وحدتی می بینند - تحقق می بخشد. این جهان بینیها ممکن است نخواست و ندانسته در ذهن پدید آیند و هیچ مورد بررسی و انتقاد قرار نگیرند. ولی به هر حال در نحوه تفکر تاریخی بدیهی انگاشته می شوند. مثلاً در قرن نوزدهم تاریخ جهان عبارت بود از آنچه - پس از مقدماتی که در مصر و بین النهرین گذشت - در یونان و فلسطین آغاز شد و تا زمان ما ادامه یافت. هر چه جز آن بود به رشته مردم شناسی تعلق داشت و از افق تاریخ بیرون بود. به عبارت دیگر، تاریخ جهان تاریخ باخترزمین بود. مکتب مثبت گرای قرن نوزدهم، برخلاف نظریه فوق، بر آن بود که از این لحاظ باید برای همه مردمان زمین حق برابر قائل شد. زیرا هر جا آدمیان زندگی می کنند تاریخ هست و تاریخ جهان از حیث زمان و مکان تمام کره زمین را شامل است و در همه نقاط زمین

تاریخ وجود دارد. نبردهای سیاهپوستان در سودان از لحاظ تاریخ با جنگهای ماراتن و سالامیس در يك سطح قرار دارد، و حتی شاید از حیث شمار آدمیانی که در آن شرکت داشته‌اند مهمتر از جنگهای اخیرالذکر باشد.

به سبب مورد توجه قراردادن يكایك فرهنگهای گوناگون، طبقه‌بندی و ساختمان تاریخ محسوس شد. طرفداران این طرز فکر معتقد بودند که فرهنگها از توده آدمیان برمی‌خیزند و همچون موجودات جاندار مستقل، آغاز و پایانی دارند، و در عین حال که ربطی به یکدیگر ندارند گاه پیش‌می‌آید که بهم برمی‌خورند و یکدیگر را آشفته می‌سازند. اشنپنگلر هشت موجود قادیخی از این قبیل می‌شناسد و توین‌بی بیست و يك موجود به عقیده اشنپنگلر عمر هر يك از آنها هزار سال است، و توین‌بی بر آن است که طول عمر آنها را نمی‌توان معین کرد. اشنپنگلر در مورد هر يك از فرهنگها ضرورت جریان و تحول اسرار آمیزی را می‌بیند و معتقد است که توانسته‌است قانون این تحول و دگرگون‌شدن را از راه مقایسه فرهنگهای گوناگون بشناسد. توین‌بی از نظر جامعه‌شناسی تجزیه و تحلیل‌هایی علت و معلولی می‌کند، و علاوه بر آن برای تصمیم آزادانه آدمیان در این میان نقشی قائل است، ولی او نیز به هر حال جریانی ضروری را پیش چشم دارد. بدین‌سان هر دو آنان با اتکا به جهان‌بینی کلی خود، پیش‌بینی‌هایی در باره آینده می‌کنند.

در زمان ما علاوه بر اشنپنگلر و توین‌بی، آلفرد وبر نیز تصویر مستقل و بزرگی از تاریخ طرح کرده‌است. گرچه او میل دارد تمامیت فرهنگها را موضوع علم بسازد، با اینهمه جهان‌بینی کلی او در باره تاریخ، و جامعه‌شناسی فرهنگیش، در حقیقت به نحو شگفت‌انگیزی باز و آزاد است. این دانشمند تحت رهبری طبع پیشگو و احساس حقیقت‌بینش در مورد ارزش و طبقه‌بندی آفرینشهای معنوی و فرهنگی، جریان تاریخ را بنحوی طرح می‌کند که نه پراکندگی فرهنگها در نظرش صورت قاعده‌ای جزمی می‌یابد و نه وحدت تاریخ انسانیت. ولی عملاً تصویری که از جریان تاریخ جهان می‌سازد به دوره فرهنگهای بزرگ ابتدائی، دوره فرهنگهای درجه دوم در مرحله يك و مرحله دو، و تاریخ باخترزمین گسترش‌جو از

۱۵۰۰ میلادی، تقسیم شده است.

مراد من توضیح این نظریه‌ها نیست بلکه می‌خواهم خود نیز طرحی از کل تاریخ جهان پیشنهاد کنم.

من در این طرح به این ایمان اتکادارم که انسانیت منشای واحد و غایتی واحد دارد. این منشأ و غایت را ما نمی‌شناسیم و هیچ عملی نمی‌تواند این شناسائی را به ما بدهد. ما آنها را تنها در روشنائی نمادهائی که معانی متعدد می‌توانند داشت احساس می‌کنیم؛ هستی ما میان آنها در حرکت است؛ و در تفکر فلسفی می‌کوشیم به هر دو آنها نزدیک شویم.

ما آدمیان، همه از نسل آدمیم و همه با هم خویشیم، و به دست خدا و شبیه او ساخته شده‌ایم.

در آغاز، تجلی هستی بنحوی نساآگاه حضور داشت. ارتکاب گناه، ما را در این راه افکند که به یاری شناسائی و عمل محدود در زمان، به روشنائی آگاهی برسیم.

در پایان کاد، همه جانها با هم هماهنگ خواهند شد و در حال تفاهم بی‌حد و مرز، همه به یگانه کشور ابدی جان تعلق خواهیم داشت و همدیگر را به دیده محبت خواهیم نگریست.

همه اینها مشتی نماد هستند نه واقعیت. ولی هنگامی که به تاریخ جهان که در دسترس تجربه ماست می‌نگریم، با توجه به این معنی - اعم از اینکه این معنی برآستی در آن هست یا ما آدمیان به آن داده‌ایم - آن را تحت پندار (ایده) وحدت تمام تاریخ می‌بینیم، و بدین جهت واقعیتهای تجربی را با این قصد بررسی می‌کنیم که ببینیم تا چه حد با این پندار وحدت موافقت و تا چه حد مخالف. بدین‌سان تصویری از تاریخ در ذهن ما صورت می‌بندد که در آن نخست همه چیز همچون رویدادی یکتا و تکرار نشدنی در جریان کل تاریخ انسانیت جائی دارد؛ و سپس، آنچه در ارتباط آدمیان با یکدیگر، یا دوام انسان بودن، واقعیت دارد و صرف نظر کردنی نیست، جزو تاریخ و متعلق به تاریخ است.

اینک طرح خود را در باره ساختمان تاریخ ارائه می‌کنم. این طرح تاریخ انسانیت را به وسعتی هر چه تمامتر در برمی‌گیرد و در جستجوی وحدت قاطع تاریخ انسانیت است.

دوره محوری

فلسفه تاریخ در باخترزمین بر پایه دین مسیحی استوار بود. این دین در آثار عظیم متفکران، از آگوستین تا هگل، در سیر تاریخ جای پای خدا را می بیند. مهمترین سرفصلهای تاریخ واقعی هستند که دست خدا در آنها نمایان است. هگل می گوید: تاریخ به مسیح ختم می شود و از او سرچشمه می گیرد؛ ظهور پسر خدا محور تاریخ جهان است. مبدأ تاریخ ما که هر روز در برابر چشم ماست، خود دلیل است بر استواری ساختمان تاریخ جهان بر دین مسیح.

ولی دین مسیحی یکی از دینها است نه دین همه آدمیان. عیب این گونه تلقی از تاریخ جهان این است که این تلقی فقط برای مسیحیان مؤمن، معتبر می تواند بود. از این گذشته، نباید فراموش کرد که در باخترزمین هم، انسان مسیحی، دید تجربی خود را در باره تاریخ بر پایه این دین استوار نمی سازد. يك اصل دینی در نظر او، اصلی حاصل از بینش تجربی مربوط به جریان واقعی تاریخ نیست. برای انسانی مسیحی تاریخ مقدس از حیث معنی، با تاریخ فارغ از دین، فرق دارد. مسیحی مؤمن می توانسته است حتی سنتهای دینی مسیحی را عیناً مانند موضوعات تجربی مورد نقد و بررسی قرار دهد.

برای تعیین محور تاریخ جهان - اگر چنین چیزی وجود دارد - باید به روش تجربی، پیش آمدي را بیابیم که بتواند بدین عنوان، برای همه آدمیان، و از جمله مسیحیان، معتبر باشد. این محور دوره ای باید باشد که در آن، آنچه از آن پس آدمی تواند بود، پای به عرصه هستی نهاده است: دوره ای که از حیث صورت بخشیدن به آدمیت پر بارترین دوران تاریخ

باشد، بطوری که، بی آنکه دینی به عنوان معیار در نظر گرفته شود، هم برای باخترزمین و هم برای آسیا و هم برای همه آدمیان - اگر هم از دیدگاه تجربی مفید دانشی ضروری نباشد - لااقل بر اساس بینش تجربی قابل قبول باشد و بتواند برای همه اقوام و ملل مبدأ مشترك آگاهی تاریخی تلقی شود. چنین می نماید که این محور تاریخ جهان در حدود ۵۰۰ پیش از میلاد مسیح قرار دارد، یعنی در جنبش و جریان روحی و معنوی که میان سالهای ۸۰۰ و ۲۰۰ پیش از میلاد روی نموده است. در این دوره بزرگترین و ژرفترین دگرگونی در مسیر تاریخ روی داد، و انسانی پدیدار شد که ما تا امروز با او زندگی می کنیم. این دوره را به نحو اجمال «دوره محوری» می نامیم.

الف. خصوصیات دوره محوری

این دوره آکنده از رویدادهای خارق العاده است: در چین کنفوسیوس و لائوتسه دنیا آمدند و همه شعبه های فلسفه چین پدیدار شد، و موتی، جوانگ-تسه، لی-تسه، و متفکران بیشمار دیگر، اندیشه های خود را بیان کردند؛ در هندوستان اوپانیسادهای بوجود آمد و بودا پیدا شد و در آنجا نیز مانند چین همه امکانه های تفکر فلسفی تا شکاکیت و مادی گری و سوفسطائی گری و «نیست انگاری» شکفته گردید؛ در ایران زرتشت نظریه تکلیف آور خود را در باره نبرد خوب و بد بمیان آورد؛ در فلسطین پیامبرانی مانند الیاس، اشعیا، ارمیا و یسوعا برخاستند و یونان هومر را پرورد و فیلسوفانی چون پارمنیدس و هراکلیت و افلاطون را ببار آورد و همچنین تراژدی پردازان بزرگ و تسو سیدید و ارشمیدس را. همه آن جنبشهای معنوی که این نامها به منظور اشاره ای بر عظمتشان بمیان آورده شد، در طی این چند قرن در چین و هند و باخترزمین تقریباً همزمان روی دادند بی آنکه ارتباطی با یکدیگر داشته باشند.

آنچه در این دوره در هر سه دنیا تازگی داشت این بود که آدمی به تمام هستی، و به خود خویش و به مرزهای خویش، آگاه شد؛ هولناکی جهان و ناتوانی خویش را دریافت؛ پرسشهایی اساسی بمیان آورد و تلاش کرد تا از ورطه هولناکی که در برابر خود می دید به آزادی و رهائی

پناه ببرد؛ و در عین حال که به مرزهای خود، آگاه می‌گردید و بالاترین هدفها را برای خود معین کرد؛ و در ژرفنای خود بودن، و در وضوح تعالی، نامشروط را تجربه کرد.

این جنبش، در حال اندیشیدن در باره اندیشیدن، روی داد. آگاهی، يك بار دیگر آدمی را بر حالت آگاهی آگاه ساخت، و اندیشه متوجه اندیشه گردید. نبردهای روحی و معنوی آغاز شد و هر گروه کوشید تا از راه ابلاغ اندیشه‌ها و بیان دلایل و تجربه‌ها، گروه دیگر را متقاعد کند. آدمیان متناقضترین امکانها را آزمودند. بحثها، دسته‌بندیها، و برخورد عقاید و آرای مختلف، که در عین تضاد و تناقض، با یکدیگر ارتباط داشتند سبب پیدائی اغتشاشها و جنبشهایی شد که آدمیان را تا لب پرتگاه هرج و مرج پیش راندند.

در میان این هرج و مرج، مقولات اصلی که تا امروز پایه تفکر ما هستند پدید آمدند و مقدمات ادیان عالمگیر که تا امروز ما در دامان آنها زندگی می‌کنیم بنیان نهاده شدند، و در هر جهت گامهایی در سطح جهانی برداشته شد.

به واسطه این جنبش و جریان، عقاید و آرا و اخلاقیات و حالاتی که آدمیان تا آن زمان ناآگاهانه پایبند آنها بودند، در بوتۀ تردید و نقد و آزمایش قرار گرفتند و از هم پاشیدند. گردبادی همه‌چیز را در بر گرفت و بهم ریخت. از سنتها آنچه هنوز جوهری زنده و واقعی داشت در برابر روشنائی قرار داده شد و دگرگون گردید.

آرامش دوران اسطوره، که در آن همه چیز بدیهی انگاشته می‌شد، پایان رسید. ژرفنگریهای فیلسوفان یونانی و هندی و چینی و نیز بودا، در امور و مسائل اساسی، و اندیشه‌های پیامبران درباره خدا، فارغ از اسطوره شدند. مبارزه تعالیم و آرای مبتنی بر عقل و تجربه‌های معقول، علیه اساطیر آغاز شد (مبارزه خرد با اسطوره). اندیشه خدای واحد متعال در برابر «دمون»های خیالی قد برافراشت و خشم ناشی از تفکر اخلاقی، با تصاویر خدایان غیر حقیقی به نبرد برخاست. دین جنبه اخلاقی پذیرفت و در نتیجه خدا مقامی بس بلند یافت. اسطوره وسیله‌ای شد برای زبان تازه‌ای که به اسطوره معنایی دیگر بخشید، غیر از معنای پیشین، و آن را به صورت تمثیل

در آورد. اسطوره‌ها دگرگون گردیدند، و در این دوره انقلاب، که خود به هنگام از هم پاشیدن اسطوره‌ها بنحوی تازه اسطوره آفرین بود، از دیدگاهی تازه مورد توجه قرار گرفتند. جهان مبتنی بر اسطوره آهسته آهسته فرورفت ولی از طریق معتقدات توده‌های مردم به عنوان پشتوانه همه چیز در دنیای تازه باقی ماند (و پس از چندی در حوزه‌های پهن‌آور دوباره پیروز گردید).

این دگرگونی کلی آدمی را، می‌توان تحول به سوی معنویت نام داد. زندگی از حال بدیهی بودن در می‌آید و آرامش جای خود را به بی‌آرامی ناشی از آگاهی بر اضداد می‌دهد. آدمی دیگر در افق محدود خویش محبوس و راضی نیست بلکه از خویشتن در تردید است و از این‌رو چشم و گوش باز کرده است و آماده است امکانات تازه و بی‌شمار را بیازماید، و می‌تواند آنچه را تا آن زمان کسی نپرسیده و کسی به زبان نیاورده بود، بشنود و بفهمد. سخنانی به میان می‌آید و مسائلی آشکار می‌شود که تا آن عصر به گوش کسی نرسیده بود. آدمی در جهان خویش و در خود خویش، هستی را احساس می‌کند، ولی نه به وجه قاطع؛ مشکل هنوز ناگشوده مانده است. برای نخستین بار فیلسوفان پدید آمدند. آدمیان جرأت کردند که تنها و به عنوان فرد، بر خویشتن متکی شوند. متفکران چین - اعم از گوشه گیر و جهانگرد - و ریاضت‌کشان هند و فیلسوفان یونان و پیامبران بنی اسرائیل، با آنکه از حیث اعتقاد دینی و طرز فکر با هم اختلاف داشتند، همه از يك تیره بودند؛ آدمی توانست در درون خویش روی در روی تمام دنیا بایستد و در خویشتن منشای کشف‌کننده با استمداد از آن می‌توانست از خود و از جهان فراتر رود.

بشر در حال تفکر درباره تفکر، به سوی خود هستی - که بی دوگانگی و با از میان برخاستن عالم و معلوم، و در یگانگی اضداد دریافته می‌شود - اوج گرفت. آنچه در برترین نقطه عروج به عنوان «به خود باز آمدن در هستی»، یا به عنوان وحدت عرفانی، یا یکی شدن با خدا، یا آلت اراده خدا شدن، تجربه می‌شود؛ در تفکر عینی به وجه مبهم و دو معنایی و سوء تفاهم انگیز، بیان می‌شود.

انسان واقعی که در زندان تن از دیده‌ها پنهان، و در بند غرایز و

هوسها گرفتار است و از خود خویش تنها آگاهی مبهم و تاریکی دارد، آرزوی رهایی می‌کند و این رهایی را در همین دنیا می‌تواند بدست آورد: یا در حال عروج به سوی اندیشه (ایده)، یا در سکون «آتارا کسی» (آرامش روحی و هماهنگی درونی که به عقیده اپیکور و پیروانش نخستین شرط سعادت است) یا در سیر و نظر در تنهایی، یا در آگاه شدن به خود خویش و به دنیا به عنوان «آتمان» (روح فردی در فلسفه هندی)، یا در تجربه نیروانا، یا در هماهنگی با «تائو» (واحد فراگیر یا خدا در فلسفه لائوتسه) و یا در تسلیم در برابر اراده خداوند. در طرز فکرها و محتواهای اعتقاد دینی، فرقه‌ها و اختلافهای بسیار بزرگ هست، ولی وجه مشترک همه در اینجاست که آدمی گام به فراتر از خود می‌نهد، از این راه، که در تمام هستی به خود خویش آگاه می‌گردد و راه‌هایی پیش می‌گیرد که باید در تنهایی پیماید. او می‌تواند از همه مواهب دنیا چشم‌پوشد، به بیابان و جنگل بگریزد یا سر به کوه بکشد و در گوشه‌ای خالی نیروی آفریننده انزوا را کشف کند و آنگاه به عنوان مرد دانا یا مرد فرزانه یا پیامبر به میان مردمان بازگردد. در دوره محوری آن چیزی پدیدار گردید که بعدها به نام خرد و شخصیت خوانده شد.

آنچه يك فرد بدست می‌آورد هرگز به همه انتقال نمی‌یابد. فاصله میان قله‌های امکانهای بشری و توده مردم در آن زمان فوق‌العاده زیاد می‌شود. با این همه آنچه يك فرد «می‌شود»، همه را از طریق غیرمستقیم دگرگون می‌سازد. تمام آدمیت جهشی می‌کند.

در هر سه منطقه، وضع اجتماعی مشابه و متناسب با وضع روحی و معنوی جدید نمایان بود: انبوهی از شهرها و کشورهای کوچک وجود داشت که همه با هم در نبرد بودند و در عین حال در همه آنها شکوفائی عجیبی بچشم می‌خورد و همه از ثروت و نیرومندی برخوردار بودند. در چین، تحت حکومت سلسله نانتوان «چو»، ایالات و شهرهای کوچک، خودمختار شده بودند و جریان و تحول سیاسی عبارت بود از بزرگتر شدن شهرهای کوچک از راه مطیع ساختن اقران خویش و منضم کردن آنها به قلمرو سلطه خود. در یونان و خاور نزدیک شهرها و کشورهای کوچک، حتی بعضی از آنها که تحت سلطه ایران در آمده بودند، در حال خودمختاری

بسر می بردند. در هندوستان کشورها و شهرهای مستقل بسیاری وجود داشت.

رفت و آمد و ارتباط متقابل در داخله هر سه منطقه جنبش معنوی را به سیر و حرکت در آورده بود. فیلسوفان چین، کنفوسیوس و مونتسی و دیگران دائماً در راه بودند تا در نقاط معروف که برای زندگی معنوی مناسبتر بود همدیگر را ملاقات کنند (و مدرسه‌هایی تشکیل داده بودند که امروز چین‌شناسان آکادمی می‌خوانند). در یونان فیلسوفان و سوفیستها سفر بسیار می‌کردند، و بودا همه عمر را در راهپیمایی بود.

در دوران پیشین وضع معنوی و فرهنگی نسبتاً مداومی وجود داشت که در آن، علی‌رغم حوادث وحشتناک، همه چیز همواره تکرار می‌شد و زندگی معنوی در افقهای کوچکی محصور و عاری از جنبش بود، یا جنبش خیلی آهسته‌ای داشت که ناآگاهانه بود و از آن‌رو دریافته نمی‌شد. ولی در دوره‌ای که مورد بحث ماست تنش و چشم‌براهی روز به روز افزایش می‌یابد و سبب می‌شود که حرکتی سریع و سیل‌آسا همه چیز را در برگیرد.

مردمان برای حرکت آگاه می‌شوند. زندگی آدمی به عنوان تاریخ، موضوع تفکر می‌شود، و آدمی احساس می‌کند و می‌داند که در زمان زندگیش واقعه‌ای خارق‌العاده روی می‌دهد، ولی در همان حال آگاه می‌شود بر اینکه گذشته‌ای دور و دراز و بی‌پایان وجود داشته‌است. آدمیان از گذشته‌های دور، این بیداری روحی، بر خاطره‌های گذشته متکی هستند و آگاهی بر این پایه در جهان آمده‌اند و حتی مرحله انحطاط را می‌پیمایند.

در دوران انحطاط را چشم می‌بینند و می‌خواهند از راه بازگشت و برپا شدن پیش و ترقی، و از کار ثون ساختن اوضاع، در صدد چاره‌جویی برآیند؛ و از طریق طرح نقشه و برنامه بر جریان امور تسلط بیابند و وضع درست را دوباره بازگردانند، تا برای نخستین بار وضعی تازه برقرار سازند. تمام تاریخ به شکل توالی دور جهان، اندیشیده می‌شود؛ یا به صورت جریانی که حاصلش بدتر شدن دائمی است، یا به صورت حرکتی دایره‌وار و یا به صورت پیشرفت و بهتر شدن مداوم. صاحب‌نظران می‌کوشند تا بهترین راه همزیستی افراد بشر و همچنین بهترین راه اداره آنان را بیابند. اندیشه دگرگون کردن و بهتر ساختن، بر اعمال و رفتار آدمیان حکمفرماست.

فیلسوفان از کشوری به کشوری می‌روند و نقش مستشار و راهنما و آموزگار بعده دارند، گاه مورد تحقیر قرار می‌گیرند و گاه با آغوش باز پذیرفته می‌شوند و در همه احوال با یکدیگر در حال بحث و تبادل اندیشه و رقابتند. شکست کنفوسیوس در دربار «وای»، با شکست افلاطون در سیراکوس شباهتی دارد و میان مدرسه کنفوسیوس که برای تربیت مردان سیاسی تأسیس شده است، و آکادمی افلاطون که همان وظیفه را بعده دارد، وجه تشابهی نمایان است.

دوره‌ای که در آن، طی چند قرن، این جنبش معنوی روی نمود و بسط یافت دوران پیشرفت ساده‌ای نبود، بلکه دوران ویران کردن و باز ساختن بود. نیل به کمال به هیچ وجه صورت نپذیرفت. والاترین امکانات اندیشه و عمل که در افراد معینی تحقق یافت عموم را در برنگرفت، زیرا اکثریت مردمان نمی‌توانستند اندیشه‌های آنان را دریابند و به دنبالشان بروند. آنچه در آغاز امر آزادی جنبش و پیشرفت بود در پایان کار به هرج و مرج انجامید. همین که نیروی آفرینندگی دوران روی به ضعف نهاد در هر سه منطقه، اندیشه‌ها و نظریات به حالت جزمی و تحجر درآمد، و چون بی‌نظمی از اندازه گذشت و تحمل‌ناپذیر گردید تمایلی شدید به نظم و پایداری پیدا آمد که سرانجام به برقرار ساختن دوباره ثبات و سکون منجر شد.

پایان این دوره، نخست جنبه سیاسی دارد. دولتهائی نیرومند که از طریق تسلط بر همسایگان، بزرگ و جهانگیر شده بودند، تقریباً در یک زمان، در هر سه منطقه پدید آمدند: در چین دولت «تسین شی هوانگ-تی»، در هندوستان سلسله «ماوریا»، و در باخترزمین کشورهای هلنی و امپراتوری روم. بدین‌سان در همه جا نظمی مطابق برنامه‌ای فنی و سازمانی برقرار گردید.

ولی در همه جا ارتباط با جنبش روحی و معنوی پیشین باقی ماند و وضع معنوی پیشین سرمشق قرار گرفت و مورد احترام و پرستش واقع شد. آثار و شخصیت‌های دوره گذشته در پیش چشم مردمان قرار داشتند و محتوای مدرسه و تربیت بودند (سلسله «هان» به مشرب کنفوسیوس جنبه رسمیت بخشید و آشوکا به مشرب بودائی، و در دوران فرمانروائی

اگوستوس فرهنگ «یونانی-رومی» به صورت آرمان درآمد.) دولتهای بزرگی که در پایان دوره محوری پدید آمدند خود را ابدی می‌پنداشتند. ولی ثباتشان ظاهری بود، گرچه در قیاس با دولتهای دوره محوری زمانی دراز پایدار ماندند ولی در همه جا به انحطاط گرائیدند و از هم پاشیدند. طی تقریباً دو هزار و پانصد سالی که از دوره محوری می‌گذرد دگرگونیهای خارق‌العاده‌ای روی داده‌است. در این زمان نیز مانند دوره فرهنگهای باستانی پیش از دوره محوری، تاریخ عبارت از تجزیه و سقوط و زایش و دوباره سربرداشتن دولتهای بزرگ است ولی به معنایی دیگر، زیرا این بار تاریخ با جنبشی روحی و معنوی پیوند دارد که در دوره محوری پدید آمد و تأثیرش هرگز از میان نرفت و به همه اعمال آدمی اهمیت و معنایی تازه بخشید.

ب. طرح ساخت تاریخ جهان از دیدگاه دوره محوری

این قبیل اشارات به چند واقعیت، برای مبرهن ساختن درستی نظریه‌ای درباره تاریخ کافی نمی‌تواند بود. برای آنکه بتوانیم این نظریه را روشن سازیم، یا سرانجام از آن دست برداریم، ناچاریم انبوهی از وقایع تاریخی را پیش چشم بیاوریم. ولی این کار از حد وظیفه این کتاب بیرون است. مراد من از آن اشارات این است که این مسأله را مطرح کنم و از دیگران بخواهم نظریه‌ای را که به میان آورده‌ام بیازمایند.

اگر آن نظریه را درست بدانیم، در آن صورت چنین می‌نماید که با فرض وجود دوره محوری، تمام تاریخ جهان در معرض روشنائی قرار می‌گیرد و ساخت تاریخ جهان آشکار می‌گردد. اینک می‌کوشم این ساختمان را تشریح کنم اما اشاره‌وار:

۱. با شروع دوره محوری فرهنگها و تمدنهای کهنه که هزاران سال پای برجا بوده‌اند یکباره در همه جا پایان می‌یابند و در فرهنگ تازه دوره محوری جذب می‌شوند، اعم از آنکه این فرهنگ نو در دامن قومی بوجود آید که صاحب فرهنگ کهنه بوده‌است، یا در دامن قومی دیگر. فرهنگهای پیش از دوره محوری گهگاه بسیار عظیم بوده‌اند؛ مانند فرهنگ بابلی، فرهنگ مصری، تمدن و فرهنگ سندی و تمدن چینی. ولی چنین می

نماید که این فرهنگها بیدار نشده بودند. فرهنگهای کهن فقط در عناصری که وارد دوره محوری می کردند، یا در این دوره به نحوی دیگر و با آغازی تازه پذیرفته و جذب می شدند، باقی می ماندند. وقتی که فرهنگهای کهن را با فرهنگ روشن و بیدار دوره محوری می سنجم چنین می نماید که فرهنگهای کهن در پرده شگفت انگیزی پوشیده اند چنانکه گوئی آدمی در آن روزگاران هنوز برآستی به خود نیامده بوده است. آثاری جزئی و پراکنده که در عین گیرائی اثری در دوران بعدی نبخشیده اند نمی توانند ما را بفریبند (مانند گفت و گوی مرد مصری خسته از زندگی، با روح خویش، یا ترانه های مذهبی بابلی و حماسه گیلگمش). راست است که جنبه های عظمت دین و هنرهای دینی کهن و دولتهای بزرگ و فراگیر، و قانونگذاری آن روزگاران در آگاهی دوره محوری مورد اعجاب و احترام است و حتی گاه (مثلاً برای کنفوسیوس یا افلاطون) نقش سرمشق دارد، ولی معنی همه آن مظاهر فرهنگ و تمدن در نحوه تلقی این دوره دگرگون شده است.

مثلاً اندیشه دولت که در پایان دوره محوری نیروئی تازه می گیرد و از لحاظ سیاسی به دوره محوری خاتمه می بخشد، از فرهنگهای بزرگ دوران کهن گرفته شده است. ولی همان اندیشه که در اساس، اصلی فرهنگ آفرین بود، در این دوره اصل حفاظت و ثابت نگاه داشتن تمدن و فرهنگی می شود که در سرازیری انحطاط افتاده است. چنین می نماید که گوئی اصلی که پیشتر عملاً حالت استبدادی داشت و خاصیتش پیش راندن و ترقی دادن انسان بود، اکنون دانسته و آگاه با شیوه استبدادی سر برمی دارد تا همچون یخ بندان همه چیز را منجمد و متحجر سازد و از تباهی حفظ کند.

۲. آنچه در دوره محوری روی داد و ساخته و آفریده و اندیشیده

شد، تا امروز پایه و مایه زندگی آدمیان است. آدمی در هر يك از جنبشها و عروجهای خود، دوره محوری را بیاد می آورد و به آن باز می گردد و از آن کسب نیرو و حرکت می کند. از آن زمان قاعده بر این است که به یاد آوردن و زنده کردن امکانات دوره محوری (مثلاً در دوره رنسانس) سبب جنبش و عروج معنوی می گردد. بازگشت به این آغاز، واقعهای است که دائم در چین و هندوستان و باخترزمین تکرار می شود.

۳. دوره محوری نخست در حوزه‌ای محدود آغاز می‌شود، ولی در طی تاریخ همه‌جا را فرا می‌گیرد. هر قومی که از جنبش‌ها و شکفتگیهای دوره محوری بهره‌ای بر نمی‌گیرد به صورت «قوم طبیعی» با زندگی بی‌تاریخ، همچنان که در هزاران سال بوده است، باقی می‌ماند. مردمانی که در بیرون از سه دنیای دوره محوری بسر می‌بردند، یا بکلی از جنبش‌ها و شکفتگیهای این دوره برکنار ماندند یا با گذشت زمان با یکی از آن مراکز معنوی ارتباط یافتند؛ و در صورت اخیر، تاریخ، آنها را به خود پذیرفت و بدین‌سان در جریان تاریخ قرار گرفتند؛ مثلاً در غرب، اقوام ژرمن و اسلاو، و در شرق ژاپنیها و مالزیها و سیامیها. بسیاری از اقوام طبیعی به سبب ارتباط یافتن با مراکز فرهنگی دوره محوری از میان رفتند. همه آدمیانی که پس از دوره محوری زندگی کردند، یا به صورت قوم طبیعی ماندند و یا از جنبش دوره محوری - که یگانه واقعه بنیادگذار بود - بهره‌ور گردیدند. اقوام طبیعی، در دوره‌ای که تاریخ وجود دارد، بقایای دوران پیش از تاریخند که حوزه‌اش روز به روز کوچکتر شده و در زمان ما بکلی پایان یافته است.

۴. میان سه دنیای دوره محوری، همین که با هم روبرو می‌شوند، تفاهم متقابل و حتی عمیق امکان‌پذیر است. اینها وقتی که بهم می‌رسند بی‌درنگ همدیگر را می‌شناسند، و زود در می‌یابند که دیگری هم، خودی است. با آن همه دوری از یکدیگر، با همدیگر ارتباط دارند. البته حقیقتی مشترك که بتوان به صورت عینی بیان کرد، در میان نیست (این‌گونه حقیقت تنها در علم مبتنی به روش دانسته الزام‌آور وجود دارد که می‌تواند همه دنیا را فراگیرد بی‌آنکه منشأ تحول و تغییری باشد، و همه آدمیان می‌توانند در مورد آن با یکدیگر همکاری کنند). اما با این همه، حقیقت اصلی و نامشروط که ما آدمیان در طول تاریخ از سرچشمه‌های مختلف بدست آورده‌ایم و زنده نگاه داشته، در هر سه دنیا خود را می‌بیند و صدای خود را می‌شنود.

سخن کوتاه: همه سؤالا و معیارها در مورد هر چه پیش از دوره محوری بوده، و همه تحولها و شکفتگیهایی که پس از این دوره صورت پذیرفته است، از دوره محوری حاصل شده. تمدنهای بزرگ پیش از

دوره محوری، شکل و صورت خود را از دست می‌دهند و اقوام و مللی که آنها را پدید آورده‌اند از نظر ناپدید می‌شوند و به جنبش دوره محوری می‌پیوندند. اقوامی که به صورت پیش از تاریخ بسر می‌برند به همان صورت پیش از تاریخ می‌مانند تا آنکه، یا به حرکت تساریخی زاده دوره محوری بپیوندند و بشکفند، یا از میان بروند. دوره محوری، فرهنگها و تمدنهای همه ادوار را جذب می‌کند. تاریخ جهان، از دوره محوری یگانه ساختمان و وحدتی را بدست می‌آورد که برآستی پایدار می‌ماند و حتی باید گفت که تا کنون همچنان پایدار است.

ج. آزمایش نظریه دوره محوری

۱. آیا چنین واقعیتی وجود دارد؟

قدیمترین اشاره‌ها بدین واقعیت، تا آنجا که می‌دانم، در نوشته‌های لاسو^۱ و ویکتور فون اشتراوس^۲ به میان آمده‌است. لاسو در کتاب کوششی تازه در فلسفه تاریخ (مونخ ۱۸۵۶ صفحه ۱۱۵) می‌نویسد: «ممکن نیست تصادفی و بر حسب اتفاق باشد که تقریباً همزمان با یکدیگر در ششصد سال پیش از میلاد مسیح، در ایران زردشت، در هندوستان گاوتمه بودا، در چین کنفوسیوس، در میان یهودان پیامبران، در روم نوما شاه^۳ و در یونان نخستین فیلسوفان ایونی و دوری و ایلئیایی به عنوان اصلاح‌کنندگان مذهب مردم پیدا شده‌اند.»

ویکتور فون اشتراوس در تفسیر لائوتسه که کتابی بی‌نظیر است (۱۸۷۰) می‌نویسد: «در قرنهایی که در چین لائوتسه و کوئنگ‌تسه می‌زیستند، جنبش معنوی عجیبی همه ملل متمدن را فراگرفت. در میان بنی اسرائیل ارمیا و حقوق و دانیال و حزقیل شروع به پیشگویی کردند و در سال ۵۲۱-۵۱۶ هیکل دوم اورشلیم ساخته شد. در یونان تالس هنوز حیات داشت که آناکسیماندر و فیثاغورس و هراکلیت و کسنوفانس پیدا شدند و پارمنیدس بدتیا آمد. در ایران چنین می‌نماید که اصلاح مذهبی شایان توجه، یعنی اصلاح نظریه باستانی زردشت، صورت گرفته‌باشد. در

هندوستان شاکيامونی^۱، مؤسس مذهب بودائی، پای به عرصه هستی نهاد. از آن پس دیگران نیز گاهگاه بدین واقعیت توجه کرده‌اند، ولی این توجه همیشه کوتاه و سطحی بوده‌است و به طور کلی، تا آنجا که می‌توانم دید، این مسأله با قصد مشخص ساختن موازاتی در هستی‌جهانی و معنوی انسانیت در آن زمان، هنوز مورد توجه قرار نگرفته‌است. اکنون می‌کوشیم تا ایرادهائی را که ممکن است بر این نظریه گرفته‌شود در نظر آوریم.

۱. ایراد اول این است که آنچه در اینجا به صورت وجه مشترک می‌نماید، ظاهری است. اختلافها، از جمله اختلاف زبانها، اختلاف نژادها، انواع دولتهای بزرگ، و اختلاف در نوع یادآوری تاریخی، به اندازه‌ای بزرگند که آنچه در برابر آنها به صورت وجه مشترک جلوه می‌کند سلسله‌ای از اتفاقات است. هر استدلالی که برای اثبات وجود وجه مشترک در همه آنها به میان آورده‌شود توسط واقعیات رد می‌شود. شاید هم بتوان گفت که آن حکم سطحی که می‌گوید «اگر نیک بنگریم در میان آدمیان همه چیز در همه جا، خواه به صورت آغاز و خواه به صورت امکان، پیش می‌آید» در این مورد نیز صادق است. در تحقق یافتن آنچه وجه مشترک انسانی است، امر اساسی و خاص و تاریخی عبارت است از فرقه‌ها و اختلافها. تمام انسانیت را نمی‌توان هیچ‌جا به عنوان واحدی در نظر گرفت، مگر در مورد خصوصیات عمومی غیرتاریخی هستی انسانی.

در برابر این ایراد باید گفت: امر اساسی که در دوره محوری روی داده‌است همین روی نمودن اصول انسان بودن در موقعیتهای مرزی است، اصولی که تا امروز به اعتبار خود باقی‌مانده. آنچه در اینجا اساسی است، وجه اشتراکی است که نه در همه‌جای روی زمین، بلکه از لحاظ تاریخی تنها در این سه منطقه پدید آمده‌است که در حوزه نسبتاً کوچکی قرار دارند. سؤالی که اینجا بمیان می‌آید این است که آیا با افزایش آشنائی ما عمق این وجه مشترک - با وجود همه فرقه‌ها و اختلافها که به جای خود می‌مانند - بوجهی بهتر و گیراتر نمایان می‌شود یا نه؟ اگر پاسخ این سؤال مثبت باشد، در این صورت همزمانی اتفاقات، واقعیتی می‌شود که هر چه در آن دقیقتر می‌گردیم تعجب ما بیشتر می‌شود. برای اینکه سخن ما

۱. نام بودا (= بیدار شده) قبل از آنکه به حقیقت چشم بگشاید. - م.

قانع کننده شود به تفصیل بیشتری نیاز است.

۲. ایراد دیگر این است که دوره محوری اصلاً واقعی نیست بلکه نتیجه ارزشی است که برای رویدادهای آن دوره قائل هستیم، و به عبارت دیگر پیش داوری ما سبب می شود که در ارزیابی پیش آمدها و آثار آن زمان به اغراق گرائیم.

در پاسخ این ایراد می گوئیم آنجا که موضوع روح و معنویت در میان است، واقعیت را فقط از راه فهمیدن معنی می توان دید. فهمیدن، بر حسب ذات و ماهیتش، همواره با ارزشگذاری یکی است. راست است که هر تصویر تاریخی همیشه از نظر تجربی بر پایه انبوهی از وقایع و پیش آمدها استوار است، ولی تنها از آن وقایع تشکیل نمی یابد. مشاهده و رؤیت همه امور معنوی تاریخی، و از جمله دوره محوری، تنها از راه فهمیدن دست می دهد، و این دید تاریخی، در عین حال، هم نتیجه فهمیدن است و هم نتیجه ارزشگذاری، و حتی نتیجه تکانی است که به ما می دهد زیرا مربوط به ماست به عنوان تاریخ ما، آن هم نه به عنوان تاریخ گذشته ای که از کیفیت تأثیر بخشیدنش در روزگاران پیشین آگاه می گردیم، بلکه به عنوان گذشته خاصی که تأثیر مداومش - که همواره از سرچشمه می آید - هر چندگاه یکبار از نو آغاز می شود و پایان ناپذیر می نماید.

بدین جهت است که عامل پژوهش در تاریخ، تمام وجود آدمی است؛ «هر که نقش خویش می بیند در آب». سرچشمه فهمیدن ما، واقعیت کنونی ماست؛ و یگانه واقعیت ما، بودن ماست در این دم در این مکان؛ از این رو هر چه در صعود و عروج خود کامیابتر باشیم، دوره محوری را روشنتر می توانیم دید.

اگر محتوای تاریخی را فقط با ذهنیت هستی انسانی می توان ارزشیابی کرد، پس آنچه این ذهنیت را از میان می تواند برداشت عینیت واقعه ای بیرونی نیست، بلکه عینیت اعتقاد جماعتی همدل و همفکر است که هر انسانی، اگر جزو آن نباشد، در جست و جوی آن است؛ زیرا حقیقت، آن چیزی است که ما را بهم می پیوندد.

نظریه ای که من اینجا بمیان می آورم این است که اهمیت دوره محوری، از راه اشتراك و همدلی ما در فهمیدن، و ارزشیابی که از این

فهمیدن جدائی‌پذیر نیست، بر ما آشکار خواهد شد و روزی خواهد رسید که تمام انسانیت آن را خواهد پذیرفت. گرچه این نظریه به اقتضای طبیعتش قابل اثبات با دلیلی قطعی نیست، ولی از راه توسعه و تعمق نظر، تأیید می‌تواند شد.

۳. ایراد دیگر این است که این موازات خاصیت تاریخی ندارد، زیرا وقایعی که با یکدیگر تماسی معنوی ندارند جزو تاریخ مشترک نیستند. این ایراد را بر هگل نیز، که چین و هندوستان و باخترزمین را به عنوان مراحل شکفتگی روح بهم مربوط می‌ساخت، گرفته و گفته‌اند که در این مورد میان مراحل مختلف تماس و ارتباطی واقعی - بدان گونه که میان مراحل تاریخ باخترزمین می‌توان دید - وجود ندارد.

ولی نظریه ما اصولاً غیر از سخن هگل است. زیرا ما درست منکر سلسله‌مراحل هستیم که از چین آغاز شود و به یونان پایان یابد. این سلسله مراحل نه از حیث زمانی وجود دارد و نه از لحاظ معنی. سخن ما این است که در اینجا وقایعی در کنار یکدیگر، در زمان واحد، روی می‌دهند بی آنکه ارتباطی با هم داشته باشند. چنین می‌نماید که راههای متعددی که مبدأشان از هم جداست به سوی مقصدی واحد می‌روند. چیزی واحد به سه صورت مختلف نمایان می‌شود. آنچه اینجا می‌بینیم سه ریشه مستقل یک تاریخ است که بعدها، پس از آنکه مدتی فقط گاه بگاه با هم تماس می‌یابند، برای نخستین بار از چند قرن پیش، و در واقع نخستین بار از امروز، واحدی یگانه می‌گردد.

بدین جهت باید بر چگونگی این موازات از نزدیک بنگریم.

۲. موازاتی که ادعا می‌شود، چگونه است؟

واقعۀ مورد بحث ما ممکن است مجموعه‌ای از پیشامدهای عجیب همزمان باشد بی آنکه معنائی تاریخی داشته باشد. همزمانهای عجیب در تاریخ جهان فراوان می‌توان یافت. مثلاً: در قرن شانزدهم یسوعیان در ژاپن فرقه‌ای بودائی یافتند (که از قرن سیزدهم وجود داشت). چنین می‌نمود که این فرقه شباهت غریبی به پروتستانها دارد و براستی هم چنین بود. بنا

به گفته فلورنس ژاپن شناس (در کتابی که شانتپی دو لاسوسه نوشته است)^۱ عقیده مذهبی این فرقه تقریباً بدین سان بود: کوشش آدمی برای رسیدن به نیکبختی آن جهانی بی فایده است. همه چیز بسته به ایمان است، ایمان به رحمت و عطاوت و یاری «آمیدا». کار نیکی که مستوجب پاداش باشد وجود ندارد. دعا، کار نیکی نیست که پاداشی در پی آن باشد بلکه سپاسگزاری است برای رهایی و نجاتی که مسببش «آمیدا» است. شیزان، بنیانگذار این فرقه، می گوید: «اگر قرار است که نیکان زندگی جاوید بیابند، گناهکاران بیشتر از آنان می توانند بدان زندگی امیدوار باشند.» بر خلاف آئین سنتی بودا، آنچه از اعضای این فرقه خواسته می شود چنین است: نیکوکاری سودی ندارد. از سخنان و جمله های اسرارآمیز، کارهای جادوئی، طلسمات، زیارت، توبه، روزه و ریاضاتی از این قبیل پرهیز باید کرد. امکان نجات برای مردم عادی کمتر از روحانیان و تارکان دنیا نیست. روحانیان جماعتی هستند که وظیفه شان آموزش مردم عادی است، و از این رو لازم نیست زندگی آنان با مردم عادی فرق داشته باشد، و لباسشان نیز باید چون لباس دیگران باشد. عزب بودن لزومی ندارد. محیط خانواده بهترین محیط برای زندگی مذهبی است. اعضای این فرقه باید «نظم را رعایت کنند و از قوانین کشور پیروی نمایند و شهروندان خوبی باشند و بکوشند تا زندگی را بهتر سازند.»

وجود چنین فرقه ای، که عقاید مذهبیشان با اصول عقاید لوتریان نه تنها شبیه بلکه عین آنهاست، شگفت انگیز است. این گونه موازاتها و تشابهها را از چین گرفته تا اروپا در طی قرون و اعصار فراوان می توان یافت، و حتی فهرستهای خاصی برای این همگونیها ساخته اند.

در مقابل آن باید گفت:

نخست: در باره بسیاری از پیشآمدهای موازی تاریخ، چه همزمان و چه ناهمزمان، می توان ادعا کرد که قاعده ای بر یکایک آنها حکمفرماست؛ در حالی که در دوره محوری موازاتی می بینیم که تابع هیچ قانون کلی نیست، بلکه واقعیت تاریخی یگانه ای است که خاصیت فراگیرندگی دارد و

همه پدیده‌های فرهنگی و معنوی را شامل است. دوره محوری از نظر تاریخ جهان یگانه موازاتی است که جنبه کلیت و تمامیت دارد، و منحصر به همزمانی پدیده‌های خاص نیست. چند پدیده یا سلسله‌ای از پدیده‌ها نمی‌توانند چنان موازاتی پدید آورند که در باره دوره محوری مورد بحث ماست.

دوم: نزدیکی آن سه حرکت موازی، تنها در طی آن قرن‌ها وجود دارد. کوششهایی که از راه تنظیم فهرست وقایع همزمان به منظور اثبات ادامه موازات پس از دوره محوری بعمل می‌آید، روز به روز مصنوعیتر می‌نماید. وقایعی که پس از آن دوره روی می‌دهند به جای آنکه تحولات موازی باشند، از هم دورتر می‌گردند. سه راه مختلف، که در ابتدا چنین می‌نماید که به سوی مقصدی واحد روی دارند، بعدها با هم پیگانه می‌شوند؛ حال آنکه هر چه به عقب، به سوی دوره محوری، می‌رویم، در هر گام با هم خویشاوندتریم و خود را به هم نزدیکتر احساس می‌کنیم.

نه تنها در نظر من احتمال اینکه این جنبه کلی دوره محوری یک بازی فریبنده تصادفهای تاریخی باشد، روز بروز ضعیفتر می‌شود، بلکه می‌پندارم که در آن، چیز مشترکی در ژرفا می‌بینم، چیزی که منشأ انسان بودن است. در آنچه پس از آن همزمانی، بسا بزرگتر شدن اختلافها و فاصله‌ها، روی می‌دهد گاهگاه شباهتهائی می‌بینیم و خویشاوندیهائی که حاکی از وجود مبدأ مشترکند؛ ولی در کل، آن اشتراك معنی واقعی اصلی تکرار نمی‌شود.

یگانه موازات قابل قیاس، دوره آغاز فرهنگهای بزرگ در مصر و بین‌النهرین و هندوستان و چین است.

ولی در این دوره، فاصله‌های زمانی پیدائی فرهنگها بیش از هزار سال است. آغاز این پیدائی میان سالهای ۵۰۰۰ تا تقریباً ۳۰۰۰ پیش از میلاد است (بین‌النهرین و مصر و قدیمترین آثار باستانی که در کرت و ترویا کشف شده‌اند متعلق به این زمانند)، در حالی که آغاز پیدائی فرهنگهای چین و هندوستان در هزاره سوم پیش از میلاد است.

قابل قیاس با این فرهنگهای بزرگ، فرهنگهای مکزیک و پرو هستند که ظاهراً در هزاره نخستین پیش از میلاد پدید آمده‌اند.

آنچه در آن فرهنگها مشترك است، سازمانهای عالی و پیشرفتهای فنی است. در مصر و بین‌النهرین و هندوستان و چین (رود زرد)، در کنار رودخانه‌ها تمدنهای مشابه که بر اداره متمرکز پیشرفته‌ای استوارند پدید می‌آیند.

وجه اشتراك دیگر این فرهنگها، مذهبی است آمیخته با سحر و جادو، بی‌روشنائی فلسفی، بی‌اشتیاق به رهایی درونی، بدون حرکت به سوی آزادی در موقعیتهای مرزی؛ و همچنین (با وجود سبك خارق‌العاده‌ای که در هنر نمایان است) تیرگی و گرفتگی خاصی در انواع هنر دیده می‌شود، خصوصاً در معماری و مجسمه‌سازی.

با این همه، در این موازات، همزمانی دقیق بدان‌سان که در دوره محوری می‌بینیم، وجود ندارد. بعلاوه، این موازات تنها در شباهت نوع فرهنگ موجود است نه در شباهت جنبش روحی و معنوی. در اینجا با وضعی روبرو هستیم که به نحو شگفت‌آوری ثابت می‌ماند و هرگاه که بر اثر حادثه‌ای ویران می‌گردد دوباره به همان صورت سر برمی‌دارد و تکرار می‌شود؛ دنیائی است میان دوران پیش از تاریخ، که تقریباً بر ما مجهول است، و دوران تاریخی که ثبات و یکسانی روحی و معنوی را اجازه نمی‌دهد؛ دنیائی است که پایه دوره محوری شد ولی در این دوره و به واسطه این دوره از میان رفت.

۳. علل پیدائی این واقعه

اگر قضیه موازات را در دوره محوری تردیدناپذیر بدانیم، این پرسش پیش می‌آید که منشأ این واقعه چیست؟ چرا در سه جا که مستقل از همدند واقعه واحدی روی می‌دهد؟ چنین می‌نماید که، اینکه این سه محیط همدیگر را نمی‌شناسند، امری ظاهری است، ولی در عین حال این خود رازی تاریخی است که هر چه در بررسی قضیه بیشتر می‌رویم بزرگتر و تاریکتر می‌شود. در دوره محوری، با غنای شگفت‌انگیز آثار معنوی که در تمام طول تاریخ بشری تا امروز مؤثر افتاده‌است، این معما نهفته‌است که در سه منطقه، مستقل از هم، رویدادهائی پیش می‌آیند که هم شبیه همدند و هم متعلق بهم.

این راز همزمانی، غیر از دوره محوری، شاید فقط يك بار دیگر چنانکه اشاره کردیم در پیدائی فرهنگهای بزرگ قدیم نمایان است (ولسی به هر حال منحصر به همین دو مورد است). سؤال این است: چرا در يك زمان - هر چند با فاصله‌ای تا دوهزار سال - در میان وضع عمومی اقوام پیش از تاریخ در سه یا چهار جا فرهنگهای بزرگی می‌شکفتند: در کناره رود نیل، در بین‌النهرین، در حاشیه رود سند، و در ساحل رود زرد؟

پاسخ می‌دهند: وظایف مشابه، یعنی تنظیم جریان رودخانه (به منظور آبیاری و پیشگیری از سیل) نتایجی مشابه بسیار آورده‌است. ولسی چرا همزمان؟ و چرا فقط در کنار آن رودخانه‌ها، چرا خیلی دیرتر از آن، و تحت شرایطی دیگر، در امریکا؟

ارتباطهای حاصل از رفت و آمد ممکن است مؤثر افتاده‌باشد. در هر زمان دست‌آوردهای تمدن به صورت حاصل کار پیشه‌وران، در روی زمین و خصوصاً در قاره «آسیا-اروپا» از نقطه‌ای به نقطه دیگر برده می‌شد. شاید اختراع خط در جائی صورت گرفته و از آنجا به نقاط دیگر راه یافته‌است؛ وظایف اداری و سازمانی، خصوصاً کارهای مربوط به تنظیم جریان رودخانه‌ها، بدون خط نمی‌توانست انجام‌پذیر باشد. اینها که برشمرديم فقط امکانات هستند. وجود ارتباط میان تمدن سومری بین‌النهرین و تمدن دره سند در هزاره سوم ثابت شده‌است، و ارتباط میان مصر و بابل در هزاره دوم بسیار قابل توجه بوده و بی‌گمان خیلی پیشتر آغاز شده‌است.

ولی نمی‌توان پذیرفت که شکفتگی تمدنهای بزرگ در چندین هزار سال پیش از میلاد بر اثر انتقال تمدن از نقطه‌ای به دیگر نقاط بوده‌است. از این رو ا. مایر (تاریخ باستان، جلد نخست، صفحه ۹۳۵) معتقد است، «باید بپذیریم که در حدود ۵۰۰۰ پیش از میلاد نوع بشر به مرحله‌ای از تحول رسیده بود که همه اقوام و مللی که به سبب استعدادشان (یعنی نیروهای معنوی که در وجودشان نهفته بود) می‌توانستند گامی از این مرحله پیشتر بر دارند، در راهی افتادند که رسیدن به تمدن قابل توسعه را برای آنان ممکن می‌ساخت.» بنا براین سخن، پدیده‌های موازی، آثار تحول زندگی نوع بشر بوده‌است که همزمان ظاهر گردیده. به عبارت دیگر آنچه به علت اصل مشترك زندگی، به صورت استعداد، در وجود آدمیان نهفته

است، همزمان و مستقل از هم بظهور می‌رسد؛ تقریباً مانند توأمان يك تخمی که در جریان زندگی از هم جدا هستند. ولی این اندیشه هیچ نقطه تاریکی را روشن نمی‌کند، بلکه تهی است و پایه هیچ پژوهشی نمی‌تواند قرار گیرد. «تحول نوع بشر» بخودی خود واقعیت قابل لمسی نیست که به یاری آن بتوان چیزی را توجیه کرد. از این گذشته، در صورت قبول این نظریه ناچاریم بپذیریم که این تحول تنها در بخش کوچکی از گروه آدمیان که پراکنده و جدا از هم بسر می‌برده‌اند روی داده‌است، نه در میان همه آدمیان.

راز همزمانی آغاز دوره محوری به نظر من غیر از مسأله پیدائی آن تمدنهای بزرگ است، و رازی بسیار عمیقتر است. نخست همزمانی در اینجا دقیقتر است؛ در ثانی ارتباط با تحول تاریخی و روحی تمام انسانیت آگاه و متفکر دارد. در سه منطقه‌ای که از آغاز تمدنهای بزرگ باستانی تنها و محدود بودند، در آخرین هزاره پیش از میلاد چنان آثار معنوی بظهور رسید که از آن زمان تمام تاریخ معنویت انسانی بر آنها استوار است.

این تحولات در اصل مستقل از همدیگر نبودند. وجود تبادل نظر و تشعشع معنوی واقعی میان آنها پذیرفتنی نیست. ارتباط معنوی عمیق میان هندوستان و چین نخستین بار از هنگام ورود مذهب بودائی به چین در پایان دوره محوری پیدا شده‌است. گرچه ارتباط میان هندوستان و باخترزمین همیشه برقرار بوده، ولی این رابطه نخستین بار در دوره امپراتوری روم از راه اسکندریه توسعه یافته‌است. اما رابطه میان هندوستان و باخترزمین در اصل پیدائی دوره محوری هیچ تأثیری نداشته‌است و در طی آن دوره هم اثری از این رابطه نمایان نیست. اکنون توجیه‌هایی را که برای گشودن این راز بیان کرده‌اند در نظر می‌آوریم:

«لاسو» می‌نویسد: «این همزمانی، تنها از وحدت جوهری زندگی انسانی و زندگی ملل و از جنبشی که در تمام زندگی همه اقوام روی داده است ناشی می‌تواند بود، نه از جنبش معنوی ملتی خاص.» ولی این سخن،

تنها بیان راز همزمانی است نه توضیح و توجیه آن. ویکتور فون اشتراوس از قانونی نهان سخن می‌گوید: «این پدیده که در تاریخ موازیهائی پیش می‌آیند که بر وجود قوانینی نهان دلالت دارند هر چند به احتمال قوی از یک سو معلول اصل و منشأ واحد بشر است، ولی از سوی دیگر زاده تأثیر عاملی برتر از خود بشر است، همچنان که طبیعت، تنها در پرتو اشعه حیات بخش آفتاب که هر بار تأثیر خود را از سر می‌گیرد شکفتگی می‌آغازد.» ولی این پاسخ نیز مانند سخن لاسو فقط بیان راز است منتها به عبارتی دیگر، و از این گذشته این عیب را هم دارد که اهمیت یگانگی این واقعیت تاریخی، یعنی موازات دوره محوری را، پائین می‌آورد و آن را در ردیف وقایع شبیه بهم که ادعا می‌کنند در تمام تاریخ روی داده است قرار می‌دهد.

کایزرلینگ^۱ (در کتاب مبداء، صفحه ۱۵۱) می‌گوید: «در آدمیان نسل به نسل دگرگونی روی می‌نماید که در مورد همه یکسان است، و در نقاط عطف تاریخ، این دگرگونی یکسان، مناطق بسیار وسیع و اقوامی را که با یکدیگر بکلی بیگانه‌اند در برمی‌گیرد.» ولی این پاسخ نیز تنها بیان معماست، منتها بدتر از پاسخهای پیشین است، زیرا مسأله‌ای را از دیدگاه زیست‌شناسی می‌نگرد که کوچکترین سر و کاری با زیست‌شناسی ندارد.

در هیچ يك از این پاسخها به این واقعیت توجه نمی‌شود که نه همه آدمیانی که در آن زمان در روی کره زمین بسر می‌بردند، بلکه تنها عده‌ای قلیل در سه نقطه، آن گام بزرگ را برداشته‌اند، و این جنبش - مانند پیدائی تمدنهای بزرگ باستانی - ربطی به همه آدمیان ندارد بلکه فقط به جزئی از آنان مربوط است.

بدین ملاحظه گروهی به جای آنکه علت آن جنبش را خصوصیات شرایط زیست آدمیان بدانند یا چیز دیگری که به خطا وجه مشترک همه انسانها انگاشته شود، کوشیده‌اند برای مللی که این انقلاب در میان آنها صورت گرفته است به مبداء تاریخی مشترکی قائل شوند و همان را علت بروز آن دگرگونی بحساب آورند. ما چنین مبدای را نمی‌شناسیم و اگر قرار

باشد وجود آن را بپذیریم باید بگوئیم که آن مبدأ در زمان پیش از تاریخ در آسیای مرکزی بوده است. وجود چنین مبدأى مشترك، شاید خویشاوندی تحولات موازی را قابل فهم سازد. ولی این نظریه قابل اثبات نیست، و غرابتش از اینجاست که می‌خواهد پیدائی اقوام مختلفی مانند چینیان و هند و اروپائیان و سامیان را از مبدأى واحد بداند، در حالی که چنین مبدأى، اگر وجودش را بپذیریم، باید فقط چند هزار سالی پیش از آغاز تاریخ آن اقوام واقعیت یافته باشد و این مدت از نقطه نظر زیست‌شناسی چنان کوتاه است که برای بروز اختلافات عمیق نژادی کافی نمی‌نماید.

در پاسخ این پرسش، که انقلاب دوره محوری چرا همزمان صورت گرفت، تا کنون تنها يك فرضیه قابل بحث به میان آورده شده است، آنهم توسط آلفرد وبر: پیدائى ارايه جنگى - و ظهور اقوام اسب سوار در آسیای مرکزی - که تا چین و هندوستان و باخترزمین راه یافتند. این واقعه تمدنهای بزرگ باستانی را با اسب آشنا ساخت و، چنانکه آلفرد - بر می‌گوید، در آن سه منطقه نتایج مشابه بهار آورد: این اقوام اسب سوار وسعت دنیا را تجربه کردند، با تمدنهای بزرگ آشنا شدند و آنها را زیر فرمان خود درآوردند. بر اثر رشادتها و رویاروئى با حوادث، ناپایداری هستی و زندگی را دریافتند و آگاهی و احساس قهرمانی و ناکامی که در درونشان پدید آمد در حماسه‌ها منعکس گردید.

این نقطه عطف تاریخ، به واسطه اقوام هندواروپائى اسب سوار، روی نمود. اینان در پایان هزاره سوم به اروپا و دریای مدیترانه راه یافتند، گروه بزرگی در حدود ۱۲۰۰ پیش از میلاد به ایران و هندوستان رسیدند و گروهی دیگر در پایان هزاره دوم به چین رفتند.

پیش از آن، از اروپا گرفته تا چین، فرهنگهایی بسیار قدیمی وجود داشت که بعضی به عنوان فرهنگ مادر سالاری شناخته می‌شوند، یا فرهنگ دامپروران و شبانان ساکن يك منطقه، و یا فرهنگ تسوده‌های مختلفی که در مناطق حاصلخیز خط‌کمر بندی فرهنگی، میان اروپا و چین، بسر می‌برده‌اند؛ بی‌آنکه ارتباطی میانشان وجود داشته باشد.

برحسب این فرضیه، تاریخ عبارت است از جریان برخوردهای دو نیرو؛ که یکی نیروی فرهنگ مادر سالاری قدیمی ثابت، در خود فرو رفته و

بیدار نشده است و دیگری نیروی فرهنگ متحرك و آزادکننده و خودآگاه اقوام اسب سوار.

فرضیه آلفرد وبر حاکی از وجود نوعی وحدت واقعی در منطقه «اروپائی-آسیائی» است. ولی تعیین اینکه پیدائی اقوام اسب سوار تا چه اندازه مؤثر واقع شده است، دشوار است. بسی گمان اوضاع جغرافیائی و پیش آمدهای تاریخی شرایط مناسبی بوجود آورده اند ولی اینکه کار فرهنگ آفرینی به چه علت آغاز گردید، راز بزرگی است.

فرضیه وبر، بدان جهت که مسأله را به وجهی ساده، با توجه به خصوصیات انسان اسب سوار، از روی قاعده علت و معلولی توجیه می کند، روشنگری خاصی در بردارد. ولی عیب کار اینجاست که این فرضیه تنها به شرایط نظر دارد. محتوای دوره محوری چنان خارق العاده و فراگیرنده است که بآسانی نمی توان آن را بر پایه چنان علتی، حتی به عنوان شرطی ضروری، استوار دانست. يك دلیل نادرستی آن فرضیه، کشور چین است که محتوای غنی دوره محوری را پدیدار ساخت بسی آنکه خودآگاهی قهرمانی و ناکامی، و در نتیجه حماسه ای، در آنجا پدیدآید (در چین، چیزی که تا اندازه ای به حماسه شبیه است نخستین بار در قرنهای پس از میلاد مسیح در زمان آشفتگیهای ناشی از هجوم اقوام تازه - مشابه دوران جابجا شدن اقوام مختلف در اروپا - پدیدار شد). دلیل دیگر، فلسطین است که برای ساکنانش آمیزشی با اقوام اسب سوار پیش نیامد و با اینهمه به سبب ظهور انبیا در آفریدن و پدیدآوردن فرهنگ دوره محوری نقشی بسزاداشت.

علت دیگری که نمی گذارد فرضیه وبر ما را قانع کند این است که از يك سو فرهنگهای بزرگ باستانی، هزاران سال در معرض هجومها و جابجا شدن اقوام گوناگون قرار داشته اند، و از سوی دیگر فاصله زمانی میان هجومهای اقوام هندواروپائی و آغاز شکفتگی معنوی دوره محوری بسیار طولانی است، وانگهی آن شکفتگی در همه جا با همزمانی شکفت انگیزی آغاز می گردد.

ضرورت سؤال از علت تاریخی واقعه دوره محوری از این واقعیت ناشی است که آنچه اینجا روی می دهد شکفتگی ناگهانی است در عالم

انسانی، ولی تنها در مناطقی کوچک، نه در دنیای همه آدمیان. به عبارت دیگر، آنچه روی می‌دهد تحول عمومی انسانی نیست بلکه حادثه تاریخی عجیبی است که تنها بخشی از جهان را دربرمی‌گیرد.

آلفرد وبر با باریک‌بینی خاصی به ژرفای مسأله پی‌برده و پاسخی بحث‌انگیز به آن داده‌است در حالی که دیگران به طور کلی با ادعای بهم پیوستگی آسیا و اروپا، که ادعای مبهمی است، کوشیده‌اند تا بر راز عدم ارتباط میان سه مبدأ مستقل دوره محوری پرده بکشند. می‌گویند شاید عواملی در کار بوده‌است که ما دیگر نمی‌توانیم از وجودشان اطلاعی بدست آوریم؛ یا توجه ما را به وحدت تاریخ تمام منطقه «اروپا-آسیا» که پیوسته در معرض هجومهای تازه‌ای از سوی آسیای مرکزی قرار داشته است، جلب می‌کنند؛ و یا به موازات‌هایی در فنون و تزئینات، که از قدیم‌ترین زمانهای پیش از تاریخ همواره وجود داشته و کوشهای باستان‌شناسان وجود آنها را ثابت کرده است و حاکی از بده‌وبستان دائم در سراسر این قاره بزرگ است، اشاره می‌کنند. ولی در برابر این سخنها باید گفت که جنبش معنوی دوره محوری و همزمانی و عظمت محتوای آن با اینگونه جابجا شدن‌ها و بده‌وبستان‌ها توجیه‌پذیر نیست.

چنین می‌نماید که ساده‌ترین راه برای توجیه پدیده‌های دوره محوری این است که آن پدیده‌ها را ناشی از شرایط اجتماعی مشترکی بدانیم که زمینه را برای امکان آفرینش معنوی مساعد ساخته‌است؛ وجود دولتهای کوچک و شهرهای کوچک؛ ناهماهنگیهای سیاسی و نبردهای دائم؛ سختیها و نیازهای ناشی از جنگها و انقلابهای توأم با شکوفائی و پیشرفت، از آن‌رو که ویرانی کامل در هیچ‌جا روی نداد؛ پیدائی تردید در اوضاع حاضر و حاکم، و تفکر درباره نیک و بد آنها. اینها همه اندیشه‌های مربوط به شرایط اجتماعی است که معنائی در بردارند و پایه بررسیهای منظمی می‌توانند باشند، ولی فایده‌ای که سرانجام از آنها بدست می‌آید این است که به ایضاح مسأله یاری می‌کنند، بی‌آنکه علت را روشن سازند. همه اوضاعی که برشمرديم خود بخشی از تمام پدیده معنوی دوران محوری هستند؛ شرایطی هستند که بضرورت لازم نیست سبب پیدائی نتایج فرهنگ‌آفرینی شوند، و حتی باید بررسی کرد که خود آن شرایط از کجا و به چه علت

بدین همزمانی پدید آمده‌اند.

آنچه را در این دوره روی داد و محور تاریخ جهان شد، هیچ‌کس نمی‌تواند به وجه کامل دریابد. این واقعه را باید از همه جنبه‌ها بررسی کرد و اهمیت و آثارش را تفسیر نمود و روشن ساخت تا بتوان آن را فعلاً به عنوان رازی که پیوسته ژرفتر و بزرگتر می‌شود در برابر چشم داشت. شاید تصور شود که من می‌خواهم دخالت خدا را در این پیش‌آمد ثابت کنم، بی‌آنکه قصد خود را به طور صریح بر زبان آورم. قصد من به هیچ وجه این نیست. چنین کاری نه تنها جلوه‌دادن شناسائی کاذبی به صورت شناسائی واقعی است، بلکه بی‌آزمی در برابر خداست. قصد من فقط این است که نگذارم تلقی سهل‌انگارانه و بی‌معنایی از تاریخ به عنوان جریان ضروری و قابل فهم تاریخ جلوه‌گر شود؛ می‌خواهم آگاهی بر وابستگی معرفت ما را در هر مورد به نظرهای خاص و روشهای خاص و قضایای خاص، و بدین ترتیب، آگاهی بر جزئی‌بودن هر شناسائی را، نگاه دارم؛ می‌خواهم مسأله را هنوز حل نشده تلقی کنم تا راه برای شناسائیهای تازه‌ای که هنوز نمی‌توانیم تصویری از آنها در ذهن داشته باشیم باز بماند. حیرت در برابر راز، خود نخستین عمل پربار شناسائی و آغاز راه کاوش و بررسی است، و در عین حال شاید مقصد و هدف همه شناسائیهای ماست، تا به جای آنکه از راه مطلق انگاشتن موضوع شناسائی محدود، حقیقت را گم کنیم، در پرتو حد اعلای دانائی به ندانستن راستین برسیم.

۴. معنی دوره محوری

پرسش درباره معنی دوره محوری بکلی غیر از پرسش درباره علت آن است.

واقعۀ دوره محوری را که در سه نقطه همزمان روی داده‌است، چنانکه دیدیم با توجیهی کامل و راستین نمی‌توان روشن ساخت، و چنین توجیهی از افق امکانات ما بیرون است، و از این حیث آن واقعه به معجزه می‌ماند. ولی درباره معنی نهفته آن واقعه اصلاً تا کنون کسی مطلبی اظهار نکرده‌است. وقتی که درباره معنی آن واقعه سؤال می‌کنیم مرادمان این است که آن واقعه را چگونه تلقی می‌کنیم و از آن چه نتیجه‌ای

بدست می‌آید؟ اگر در جریان این بحث اصطلاحاتی بکاربریم که گوئی در این واقعه به نقش تقدیر نظر داریم، خواننده باید بداند که آن اصطلاحات فقط حکم تمثیل را دارند.

الف. دیدن و پذیرفتن واقعیت دوره محوری و پایه قراردادن آن برای تصویری که از تاریخ جهان داریم، بدین معنی است که چیزی بدست می‌آوریم که همه آدمیان، صرف‌نظر از اختلاف مذاهب و ادیان، در آن شریکند. دیدن وحدت تاریخ تنها از نظر اعتقاد مذهبی خودمان، غیر از این است که آگاهی خودمان را با آگاهی دیگران بهم پیوندیم و وحدت تاریخ را در ارتباط همه زمینه‌های انسانی پیش چشم بیاوریم. در این صورت درباره قرنهای میان ۸۰۰ و ۲۰۰ پیش از میلاد می‌توانیم بگوئیم: به تجربه تاریخی می‌توان دریافت که این قرن‌ها محور تاریخ جهان برای همه آدمیان است. تاریخ الهی دین مسیح مبتنی بر «وحی» از این وقایع تشکیل می‌یابد: آفرینش، رانده شدن از بهشت، وحیها، پیشگوئیه‌ها، ظهور عیسی، رهایی از گناه، و دادگاه بازپسین (معاد). این تاریخ به عنوان محتوای اعتقاد گروهی از آدمیان به جای خود می‌ماند و ما کاری با آن نداریم. ولی آنچه همه آدمیان به واسطه آن با هم ارتباط می‌توانند یافت وحی نیست، بلکه تجربه است. وحی صورت ایمان خاصی است، ولی تجربه چیزی است که هر بشری به عنوان بشر به آن دسترسی دارد. ما، یعنی همه آدمیان، می‌توانیم از واقعیت تحول عالمگیر بشریت در دوره محوری آگاه گردیم. درست است که این تحول به چین و هندوستان و باخترزمین محدود بوده است، ولی با اینکه در آغاز، ارتباط متقابلی میان این سه منطقه وجود نداشته، آن تحول تاریخ مشترك همه جهان را پایه‌گذاری کرده و همه آدمیان را از حیث روحی و معنوی به خود جذب کرده است.

ب. وقوع تحول همزمان در دوره محوری، گوئی دعوتی است به ارتباط و گفتگوی بی‌حد با دیگران. دیدن دیگران و فهمیدن عقایدشان به انسان یاری می‌دهد که نظر خود را روشن ببیند و دریابد، از تنگی احتمالی تاریخت خود بدرآید و به دنیای فراخ گام نهد. این کوشش برای یافتن ارتباط بی‌حد و مرز، خود راز انسان‌شدن است، ولی نه در گذشته ماقبل تاریخ که دور از دسترس است، بلکه در خود ما.

این لزوم ارتباط با دیگران - ناشی از واقعیت تاریخی منابع سه گانه - بهترین وسیلهٔ رهایی از گمراهی انحصارطلبی يك حقیقت دینی است. ادعای انحصار که وسیلهٔ تعصب و خودخواهی و خودپسندی انسانی و خودفریبی ناشی از قدرت طلبی است، و در باختزمین در همهٔ امور غیردینی، مانند فلسفه‌های جزمی و جهان‌بینی به اصطلاح علمی، بنحوی بارز تجلی می‌کند؛ فقط از این راه می‌توان از آن رهایی یافت که انسان ببیند که خدا در طول تاریخ، خود را به انحنای گوناگون نمایان ساخته و راههای متعددی به سوی خود گشوده است. مثل این است که گوئی خدا با زبان تاریخ جهان، آدمیان را از انحصارطلبی برحذر می‌دارد.

ج. وقتی که دورهٔ محوری به اندازهٔ تعمق مسا در آن، اهمیت می‌یابد، این پرسش پیش می‌آید: آیا این دوره، و آنچه این دوره پدیدآورده است، معیار همهٔ چیزهایی است که پس از آن پدیدار شده است؟ اگر ما به کمیت تأثیرها و وسعت مکانی وقایع سیاسی، و اهمیتی که پدیده‌های روحی و معنوی در طول قرن‌ها بدست آورده‌اند، چشم‌اندوزیم، آیا در آن صورت عظمت و روشنائی آفریننده و عمق معنی و بزرگی جهش به سوی دنیاهای معنوی در پدیده‌های دورهٔ محوری، قلهٔ معنوی تاریخ تا امروز می‌شود؟ آیا در آن صورت هر چه پس از آن پدید آمده است، با وجود والائی و یگانگی، در مقابل آنچه در آن دوره روی داده، رنگ می‌بازد؟ ویرژیل در برابر هومر، اگوستوس در برابر سولون و عیسی در برابر ارمیا بی‌رنگ می‌نمایند؟

بدیهی است که پاسخ مثبت دادن به این سؤال بی‌آنکه درباره‌اش اندیشیده شود صحیح نیست. آنچه بعدها پدید آمده است به هر حال ارزش خود را دارد، پختگی خود را دارد، عمقی روحی دارد خاصه در «استثنا». تاریخ را به هیچ‌روی نمی‌توان طبقه‌بندی کرد، آنهم بسادگی از راه تصویری کلی که نتیجه‌ای خودبخودی داشته باشد. ولی از توجه به دورهٔ محوری، سؤالی پدید می‌آید و شاید پیشداوری به ضرر آنچه پس از آن روی داده است، و آنگاه درست از همین راه آنچه برآستی تازه است و به نحو دیگری بزرگ، و متعلق به دورهٔ محوری نیست، به وجه روشنی نمایان می‌گردد. مثلاً کسی که به فلسفه می‌پردازد، این حقیقت را تجربه

می‌کند که وقتی چندین ماه به فلاسفه یونان می‌پردازد، آگوستین برایش چون نوعی آزاد شدن است از سردی و عدم ارتباط شخصی: آزاد شدن و ورود به مسائل وجدانی که از زمان آگوستین برای ما چیزی است که نمی‌خواهیم از دست بدهیم، در حالی که فلاسفه یونان نسبت به آن بیگانه بودند. ولی باز پس از چندی مطالعه آگوستین، دوباره تمایل به فلاسفه یونان بیشتر می‌شود تا آدمی از آلودگی که از شرکت در تحقق این تفکر به انسان روی می‌آورد، دوباره آزاد شود و شست‌وشو کند و تندرست شود. حقیقت نهائی، و رهائی راستین در روی زمین، در هیچ جا نیست. دوره محوری هم شکست خورد، چرخ زمان نایستاد و پیشتر رفت.

فقط این نکته به نظر من قطعی می‌آید: تلقی ما از دوره محوری - خواه این نظریه را بپذیریم و خواه آن را رد کنیم - در روشن شدن وضع فعلی ما و آگاهی کنونی ما از تاریخ و نتایجی که من تنها به بخشی از آنها توانستم اشاره کنم، تأثیر دارد. موضوع اصلی این است که وحدت بشریت چگونه بر ما روشن و عینی می‌شود؟

طرح کلی تاریخ جهان

برای اینکه از پایه هستی خود آگاه شویم به کره جغرافیائی روی می آوریم. انسان از مطالعه آنچه دانشمندان تاریخ و جغرافیا در باره چگونگی تقسیم خشکیها و دریاها، و شکل و صورت قاره‌ها و کشورها و وضع تمدنهای نخستین روشن ساخته‌اند سیر نمی‌شود:

۱. توده خشکی عظیم و یگانه‌ای از سواحل غربی اروپا و افریقا شروع می‌شود و تا سواحل شرقی امریکا ادامه می‌یابد، یعنی از این کناره اقیانوس اطلس تا کناره دیگر اقیانوس اطلس. این اقیانوس به عکس اقیانوس آرام تا زمان کلومبوس فاصله‌ای بود که آدمیان را از هم جدا می‌کرد در حالی که در همه جای دیگر در دوران پیش از تاریخ حرکت آدمیان از شرق به غرب و از غرب به شرق صورت گرفته است (ارتباط امریکای شمالی و نورمانها یگانه استثنائی است که اثری بر آن مترتب نشده است).

۲. نژادها: سفید و سیاه و مغول و سرخپوست تا زمانهای جدیدتر در مناطق نسبتاً بسته، ولی با آمیزه‌های (دورگه‌های) نژادی، بر روی زمین بصرمی‌بردند.

۳. هر جا که زندگی به نحوی از انحاء امکان‌پذیر بوده است آدمیان سکونت گزیده‌اند. در مناطق بسیار وسیع آسیای شمالی و افریقا و امریکا انسانهای زندگی می‌کرده‌اند، ولی از لحاظ معنوی و تاریخی چیزی بنیان‌گذاری نکرده‌اند. در دورترین حدود شمالی و جنوبی، مناطقی را با اقوامی می‌بینیم و وضع زندگی آنان نشان می‌دهد که امکان آدمی تا چه حد است.

تأثیر انواع سرزمینها را در تمدن می بینیم: دره رودخانه‌ها، سواحل دریای مدیترانه، سواحل اقیانوسها، مجمع‌الجزایرها، جلگه‌ها، دشتها، کویرها.

۴. ساکنان قاره آمریکا از شمال تا جنوب از يك نژاد بودند یعنی از سرخپوستان. در آنجا استخوانی از نوع پیش از آدمی، یا آغاز آدمی، پیدا نشده است. چنین می نماید که ساکنان این قاره در زمانی نسبتاً جدید، از آسیا آمده‌اند، آن هم از شمال به سوی جنوب.

۵. منطقه پیدائی تمدن، خط نسبتاً باریکی است - در مقایسه با تمام رویه زمین - از کناره اقیانوس اطلس تا اقیانوس آرام، که از اروپا آغاز می‌شود و پس از گذشتن از افریقای شمالی و خاور نزدیک و هندوستان تا چین ادامه می‌یابد. این باریکه که طولش تقریباً يك چهارم و پهنایش حتی کمتر از يك دوازدهم همه خشکی است، سرزمین حاصلخیزی است که میان کویرها و دشتها و کوهها گسترده شده است. همه گهواره‌های تمدنهای بزرگ در این باریکه قرار دارد. این تمدنها در آغاز مستقل از یکدیگرند، ولی بعد توسعه می‌یابند؛ با هم مربوط می‌گردند و باز ارتباطشان قطع می‌شود. ارتباط دائم حتی در این باریکه دیر بوجود آمده است و اگر چند صباحی پائیده، دوباره قطع شده؛ و ارتباط تمام باریکه با هم، نخستین بار از چند قرن پیش توسط اروپائیان پدید آمده است.

منطقه پیدائی فرهنگ، منطقه بسیار کوچکی است در میان مسکن پهناور آدمیان. زمان پیدائی فرهنگ هم زمان کوتاهی است.

تاریخ به معنی راستین را تقریباً به صورت چنین طرحی می‌توان پیش چشم آورد: از میان ظلمات هزاران قرن پیش از تاریخ و دهها هزار سال زندگی آدمیانی شبیه ما، چندین هزار سال پیش از میلاد، زمان پیدائی فرهنگهای عالی بین‌النهرین و مصر و ناحیه رود سند و رود زرد می‌باشد. هنگامی که تمام کره زمین را در نظر می‌آوریم، این منطقه‌ها، همچون جزیره‌هایی روشن در میان توده پهناور بقیه جهان انسانها، یعنی اقوام طبیعی که در سراسر جهان پراکنده‌اند و تا چندی پیش هم به صورت اقوام طبیعی مانده بودند، نمایان می‌گردد.

در سرزمینهای تمدنهای بزرگ باستانی یا در منطقه‌های نفوذ آنها،

در دوره محوری - یعنی از ۸۰۰ تا ۲۰۰ سال پیش از میلاد - پایه گذاری معنوی انسانیت صورت می پذیرد، آن هم در سه جای جدا از هم: یعنی در باخترزمین که از شرق تا غرب ادامه می یابد، در هندوستان، و در چین. در باخترزمین، از اواخر قرون وسطی در اروپا علم به معنی نو پدید می آید، و بر اثر این علم از اواخر قرن هجدهم عصر فن یا تکنیک آغاز می شود و این، نخستین حادثه واقعاً تازه مادی و معنوی است از زمان دوره محوری.

اروپا تعدادی از مردمان خود را به امریکا می فرستد و در آنجا ساکن می کند و پایه معنوی آنجا را می گذارد. روسیه هم که ریشه اش در مسیحیت شرقی است از لحاظ علم و فن از اروپا مایه می گیرد و سپس تمام آسیای شمالی را تا اقیانوس آرام پر از سکنه می کند.

جهان امروزی با تقسیم بندیهای سیاسی و «پلوك»های بزرگ خود - امریکا، روسیه، اروپا، هندوستان و چین، خاور نزدیک و میانه، امریکای جنوبی و دیگر مناطق - آهسته آهسته طی فعل و انفعال درازمدتی از قرن شانزدهم به این طرف، در سایه تکنیک با هم ارتباط یافته و به صورت واحدی درآمده است که در عین جدائی و مبارزه، روز به روز با گامهای سریع به سوی وحدت سیاسی پیش می رود، خواه با جبر و زور به صورت امپراتوری جهانی استبدادی، خواه از راه تفاهم در يك نظام جهانی مبتنی بر حق و عدالت.

می توان گفت: تا این زمان هنوز تاریخ جهان وجود نداشته و آنچه بوده فقط مجموعه ای از تاریخهای محلی بوده است.

آنچه ما تاریخ می نامیم - و دیگر به معنائی که تا آن زمان داشت، پایان رسیده است - طرفه العینی پنجهزار ساله بود: میان صدها هزار سال پیش از تاریخ که طی آن کره زمین مسکون گردید، و آغاز کنونی تاریخ جهان به معنی راستین. پیش از تاریخ گروههای آدمیان جدا از یکدیگر، و بدون آگاهی به تعلقشان به یکدیگر، بصرمی بردند و زندگیشان هنوز جزئی از وقایع طبیعی بود. پس از آن، تاریخ کوتاه ما که تا امروز ادامه دارد عبارت بود از بهم برخوردن و گردهم آمدن آدمیان به منظور شروع به عمل تاریخ جهان، و به عبارت دیگر، تحصیل تجهیزات معنوی و فنی

لازم برای این سفر: ما تازه داریم گام نخستین را برمی داریم. وقتی تاریخ را به چند دوره تقسیم می کنیم موضوع را بیش از اندازه ساده می نمائیم. ولی منظور این است که این ساده نمائی، ما را به سوی مسأله اصلی راهنمائی کند. اینک بار دیگر تاریخ جهان را طرح ریزی می کنیم تا سادگی کاذب، ما را گمراه نکند: چنین می نماید که آدمی چهار بار، هر بار از پایگاه تازه ای گام در راه نهاده است:

نخست: از پایگاه پیش از تاریخ، از دوره پرومتهوس، که ما چندان دسترسی به آن نداریم (پیدائی زبان، ادوات و افزار کار، بکاربردن آتش). با این گام این موجود برای نخستین بار آدمی شده است.

دوم: از تشکیل تمدنهای بزرگ باستانی. سوم: از دوره محوری، که در نتیجه آن از لحاظ روحی و معنوی آدمی، به معنی راستین آدمی شده و آماده برای رویارویی با مسائل و اندیشه های تازه گردیده است.

چهارم: از دوره علم و فن (تکنیک) که ما اثر آن را در وجود خود بتجربه درمی یابیم.

بنا بر این، چهار دسته سؤال در برابر ما پدید می آید و چنین می نماید که امروز اینها پرسشهای اصلی در مورد تاریخ جهان است:

۱. کدام گامها در دوره پیش از تاریخ، برای آدمی شدن گامهای اصلی بوده است؟

۲. تمدنهای بزرگ از ۵۰۰۰ سال پیش از میلاد چگونه پیدا شده است؟

۳. ماهیت دوره محوری چیست، و سبب پیدائی این دوره چه بوده؟

۴. پیدائی علم و فن (تکنیک) را چگونه می توان توجیه کرد؟ سبب پیدائی «عصر تکنیک» چه بوده است؟

عیب این طرح این است که با آنکه چهار گام بسیار مؤثر تاریخ جهان را تشریح می کند، این چهار گام از حیث معنی همسان نیستند: دوره پرومتهوس، دوره تمدنهای بزرگ باستانی، دوره پایه گذاری معنویت انسانی ما که تا امروز به اعتبار خود باقی است، و دوره فن (تکنیک).

اگر طرح تاریخ جهان را بدین گونه بریزیم شاید از حیث معنی مناسب باشد، ولی عیب این طرح هم این است که آینده را نیز دربرمی گیرد: آن بخش از تاریخ انسان، که بدان دسترسی داریم، دوگام برداشته است:

گام نخستین با دوره پرومئثوس آغاز می شود و پس از گذشتن از دوره تمدنهای بزرگ باستانی تا دوره محوری و نتایج حاصل از آن ادامه می یابد.

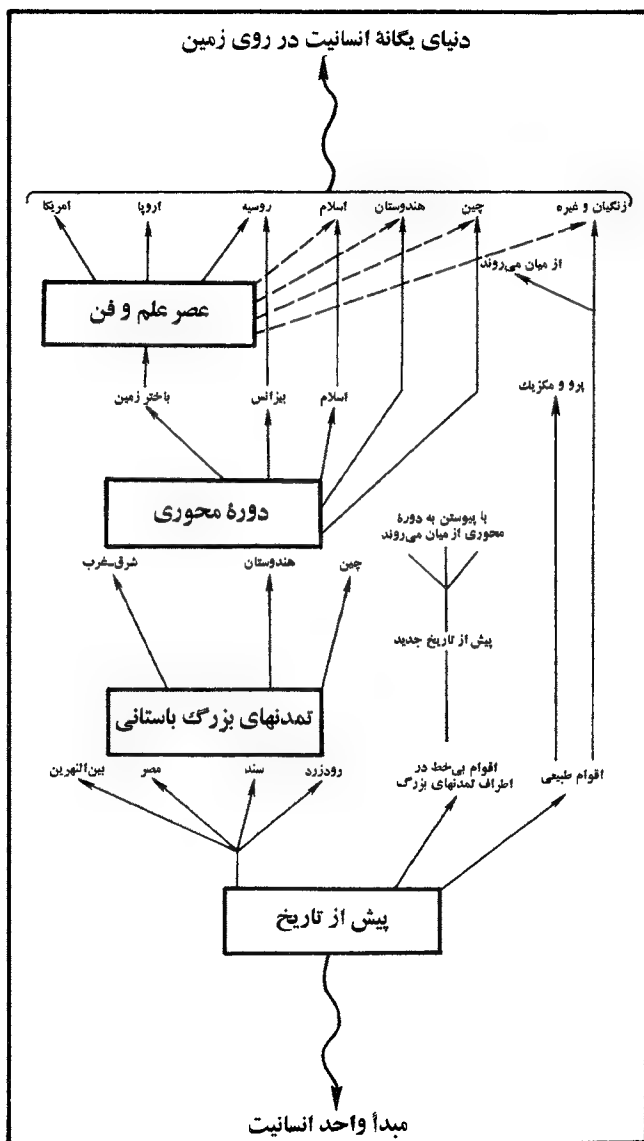
گام دوم با دوره علم و فن، یعنی دوره پرومئثوس جدید، آغاز می شود و از طریق سازمان دهیها و برنامه ریزیهای که قابل قیاس با تمدنهای بزرگ باستانی خواهد بود، شاید به دوره محوری تازه ای بینجامد که هنوز از ما بسیار دور است و سبب انسان شدن ما به معنی راستین خواهد گردید.

ولی میان این دوگام فرقهائی اساسی هست: یکی اینکه، در آغاز گام دوم که تازه برداشته ایم می توانیم گام نخستین را بشناسیم، و این بدان معنی است که ما تجربه تاریخی کسب کرده ایم؛ فرق اساسی دیگر این است که گام نخستین از جریانهای گوناگون و جدا از هم تشکیل یافته است که در جنب یکدیگر پیش می روند، در حالی که گام دوم، گام تمام آدمیان است.

در گام نخستین هر حادثه ای، حتی پیدائی بزرگترین دولتها، واقعه ای محلی است و هیچ یک از آن وقایع اثری اساسی در تمام آدمیان ندارد. بدین جهت خصوصیت باختزمین، و پایه گذاری نوینی که در آنجا صورت می گیرد، امکان پذیر است؛ در حالی که چنین بنظر می رسد که سایر جنبشهای دوره محوری روز به روز به افول می گرایند، بی آنکه به طور قابل پیش بینی، امکانات تازه بسیاری را بتوان از آنها چشم داشت.

ولی اکنون هر چه روی دهد همه جهان انسانیت را دربرمی گیرد و به چین یا اروپا یا امریکا محدود نخواهد بود. وقایع اساسی چون فراگیرنده اند، خاصیت و اثرشان نوع دیگری خواهد بود.

وقتی که تحولات ناشی از گام نخستین را، با اشکال و صور گوناگونش در نظر می آوریم، چنین می نماید که همه آنها بی نتیجه می



ماندند اگر تحول تازه‌ای از باخت‌زمین آغاز نمی‌شد. اکنون سؤال این است که آیا تحولی که پس از این خواهد آمد به نتیجه خواهد رسید و با پشت سر نهادن دردها و رنج‌های وحشت‌زا و سیاه‌چال‌های دهشت‌بار به انسانیت راستین خواهد انجامید؟ چگونه؟ این هنوز برای ما قابل تصور نیست.

مبدأ یکتای انسانیت در آغاز زمان پیش از تاریخ، برای ما همانقدر تاریک است که دنیای انسانیتی که در آینده بر کره زمین حکمفرما خواهد بود، و در آن دنیا، انسانیت به وحدت هستی خود، که به یاری حق انتظام یافته باشد، خواهد رسید.

تاریخ واقعی ما میان مبدأ یا آغاز (که نه می‌توانیم تصورش کنیم و نه بشناسیمش) و غایت و هدف و انجام (که نمی‌توانیم بر پایه تصویری عینی طرحش را بریزیم) تحقق می‌یابد.

ولی آغاز و انجام - یا مبدأ و غایت - با هم ارتباط دارند: هر طور که در باره یکی بیندیشیم، در مورد دیگری نیز به همان گونه خواهیم اندیشید. آنچه به عنوان واقعیت، شکل و تجسم قانع کننده‌ای نمی‌پذیرد، به صورت تمثیل در برابر چشم قرار می‌گیرد: مبدأ به صورت تمثیل «آفرینش آدمی»، و غایت به صورت تمثیل «کشور ابدی روح».

در فصل‌های آینده، این تاریخ - این واقعیت میان آغاز و انجام - تا آن حد که مربوط به گذشته است، به صورت مسائل و وقایع اساسی مورد بحث قرار خواهد گرفت. برای آنکه همه را یکجا بتوان دید، طرحی ساده از تاریخ جهان به شکلی [که در صفحه قبل آمده] پیشنهاد می‌شود (این طرح را باید از پائین به بالا خواند).

پیش از تاریخ

الف. تاریخ و پیش از تاریخ

تاریخ با آثار و اسنادی که حاوی سخن نوشته‌است، آغاز می‌شود. چنین می‌نماید که آنجا که کلمه پیدا می‌شود ما قرارگاهی می‌یابیم. همه آثار هنری بی‌نوشته و سخن مربوط به پیش از تاریخ، که در نتیجه کاوشهای باستانشناسی بدست آمده‌است، گنگ و بی‌جانند. نخستین اثر حاوی نوشته به ما امکان می‌دهد که ما آدمی را، و زندگی درونش را، و حالات و امیالش را، به طور جاندار احساس کنیم. اسناد نوشته‌ای که تا کنون به دست ما رسیده‌است، در هیچ جا قدیمتر از ۳۰۰۰ سال پیش از میلاد نیست. به عبارت دیگر، عمر تاریخ در حدود ۵۰۰۰ سال است. «پیش از تاریخ» بی‌گمان جریانی است از دگرگونیها و تحولات. با این همه از حیث معنی، تاریخ نیست. زیرا تاریخ آنجاست که دانستنی از تاریخ هم باشد، آنجاست که سنت و سند و مدرک در میان باشد، آگاهی بر مبدأ و واقعه‌ای که اکنون روی می‌دهد، باشد. این سخن، که آنجا که سنت و سند و مدرکی نیست، خود تاریخ ممکن است بوده‌باشد، یا حتی، بضرورت بوده‌است؛ پیش‌داورئی بیش نیست.

تاریخ در هر مورد گذشته‌ای است که برای آدمیان روشن است، مکان و فضای دست یافتن به گذشته است، آگاهی بر مبدأ و اصل و تبار است. «پیش از تاریخ» گذشته‌ای است که البته عملاً وجود دارد، ولی چیزی درباره آن معلوم نیست.

تحول آدمی در دوران پیش از تاریخ، «شدن» و پدیدآمدن وضع بنیادی انسانیت است. تحول در دوران تاریخی عبارت است از شکفتگی

محتوای مکتسب معنوی و فنی. وضع بنیادی، در طول زمانی بس دراز و غیرقابل اندازه گیری صورت گرفت؛ تحول تاریخی، بعکس، همچون پدیده ای موقت به صورت آثار و تصور و فکر و شکل بنظر می آید در روی پوسته وضع بنیادی پهناور و عمیق انسانیتی که در زمان پیش از تاریخ «شده» است و هنوز هم واقعیت دارد.

بنابراین: «پیش از تاریخ» و «تاریخ» به دنبال یکدیگر، دو پایه انسان بودن ما را پدید آورده و ساخته اند. «شدن» در پیش از تاریخ - این صورت پذیرفتن نوع بنیادی آدمی با انگیزه ها و خصوصیات ابتدائی و اصلیش، و با همه آنچه ناآگاهانه است - اساس ذات ما را تشکیل می دهد. سنت دانسته تاریخی و پیشرفت تربیت آدمی، که نشان می دهد، برای آدمی چه ممکن بوده است - سنتی که با محتوایش سرچشمه تربیت و اعتقاد و دانش و توانائی ماست - همچون پوسته نازکی است روی آتشفشانی که «خود آدمی» است. ممکن است چنین بنظر آید که این پوسته را می توان انداخت، در حالی که مایه بنیادی نوع آدمی که در پیش از تاریخ پدید آمده و انسجام پذیرفته است قابل انداختن نیست. ممکن است این خطر ما را تهدید کند که دوباره انسان عصر حجر بشویم، چون هنوز همواره همانیم. در آن صورت به جای تبر سنگی با هواپیما سرو کار خواهیم داشت، ولی خود ما دوباره همان خواهیم بود که در آن زمان بودیم، چنانکه گوئی هزاران سال تاریخ، فراموش شده و از میان رفته است. اگر تاریخ خاموش شود انسان می تواند - با آنکه هنوز انسان است - به وضعی در آید که پیش از هزاران سال بوده است: بی دانش و بی آگاهی از گذشته و سنتهایش.

ما درباره روح انسان بیست هزار سال پیش، هیچ نمی دانیم. ولی می دانیم که به هر حال طی تاریخ معلوم، در این مهلت کوتاه، انسان به طور کلی از حیث زیستی و روانی و امیال و غرایز اولیه تغییر قابل اثباتی نیافته است (مدت این تاریخ معلوم، بیش از زمان زندگی ۱۰۰ نسل نیست).

- نتیجه «شدن» در پیش از تاریخ، چیزی است که از لحاظ زیست-شناسی قابل توارث است، چیزی است مصون از ضربه همه حوادث تاریخ.

ولی آنچه در دوره تاریخ کسب شده است، بعکس، به سنت بسته است و ممکن است از دست برود. آثار معنوی که بتدریج و به مرور زمان پدید می آیند و از راه سنت نسل به نسل انتقال می یابند و قیافه آدمی را می سازند و دگرگون می کنند، به اندازه ای به این سنت وابسته اند که بدون سنت - چون از راه زیستی قابل توارث نیستند - می توانند دوباره بکلی از میان بروند: در آن صورت وضع بنیادی دوباره به طور مستقیم ظاهر می شود.

آگاهی تاریخی هنوز با این سؤال مواجه است که وضع بنیادی آدمی در زمان پیش از تاریخ چگونه بوده است. در اعماق وجود آدمی نیروهائی از زمان «شدن» اش هستند که در او تأثیر می بخشد. «پیش از تاریخ» دوره ای است که طی آن، این طبیعت انسانی پدید آمده و شکل گرفته است. اگر می توانستیم «پیش از تاریخ» را بشناسیم، در آن صورت از جریان «شدن» آدمی آگاه می گشتیم، با شرایط و اوضاع و احوالی که او را بدان صورت درآورده است آشنا می شدیم، و در نتیجه، جوهر بنیادی آدمی را درمی یافتیم.

«پیش از تاریخ»، اگر از راه تجربه می شد به آن دسترسی یافت، می توانست بدین پرسشها پاسخ بدهد:

انگیزه های ابتدائی و غرایز حیاتی آدمی کدامند؟ کدامیک از آنها در همه زمانها به حالت نخستین مانده، و کدامیک در حال تغییر است؟ آیا آن انگیزه ها و غرایز هنوز قابل دگرگون شدنند؟ آیا همه آنها پنهان و پوشیده اند؟ آیا آن غرایز در طی تاریخ رام شده اند یا نظام دوره پیش از تاریخ آنها را رام ساخته است؟ آیا آن غرایز و انگیزه ها هرچندگاه یکبار پرده را می درند و سربرمی دارند یا فقط در اوضاع و احوال معینی چنین می کنند؟ آیا اگر همه اعتقادات و سنتها بشکنند و از میان بروند، آن غرایز و انگیزه ها بشدتی بیش از آنچه تا کنون روی نموده است، سربه طغیان برخوانند داشت؟ اگر به آنها شکل داده شود به چه حالی درمی آیند؟ چگونه می توان به آنها شکل داد؟ اگر از راه تأثیر عقیده و جهان بینی و ارزش گذاری، مجبور به سکوت شوند و امکان هرگونه ابراز وجود از آنها گرفته شود، چه حالی می یابند؟

اطلاع ناچیزی که ما از پیش از تاریخ داریم، و تصاویری که در

نتیجه تحقیقات دربارهٔ مردم‌شناسی و تاریخ بدست می‌آوریم و برای شناختن غرایز و انگیزه‌های انسانی از نقطهٔ نظر روانشناسی مورد استفاده قرار می‌دهیم، آئینهٔ ذات ما هستند. این آئینه آن چیزی را به ما نشان می‌دهد که همواره می‌کوشیم پنهانش کنیم، و گاه هم فراموشش می‌کنیم، و با این همه می‌تواند به عنوان واقعیت، همچون فاجعه‌ای طبیعی ما را غافلگیر کند. ولی همهٔ تصاویری که از آدمی و وضع بنیادی و غرایز و انگیزه‌های او بدست می‌آوریم نمایان کنندهٔ خاصیت‌های مطلقاً لاینفک چیزی معلوم و معین نیستند، بلکه جنبه‌های خودآگاهی خود ما هستند که ما را به جنبش درمی‌آورند و روشن می‌کنند و به پیش می‌رانند. در این خودآگاهی، حاصل تجربه، که ناچار از پذیرفتن واقعیتش هستیم، با آزادی جذب و دفع تصاویری که می‌بینیم، به هم می‌پیوندد

ب. چگونگی تلقی پیش از تاریخ

در مقام مقایسه با طول تاریخ زمین (تقریباً در حدود دو میلیارد سال) و تاریخ بسیار کوتاه‌تر زندگی در روی زمین (تقریباً در حدود نیم میلیارد سال) و صدها هزار سالی که طی آن - به دلیل استخوانهایی که پیدا شده‌است - آدمی در روی زمین زندگی کرده‌است؛ تاریخ آدمی که بر ما معلوم است و در طی آن آدمی بر تاریخ خود آگاهی داشته‌است، زمان بسیار ناچیزی است. این تاریخ از حیث طول زمان، همچون نخستین دقیقهٔ واقعه‌ای تازه است. این واقعه، هم‌اکنون تازه آغاز شده‌است. این حقیقت را همواره باید در برابر چشم داشت. از این نظر، تمام تاریخ، دنیای بسیار کوچک و تازه آغاز شده‌ای است در میان زندگی آدمی در روی زمین. اما در مقام مقایسه با مکان بی‌کران و زمان بی‌پایان، چنان ناچیز است که تقریباً بچشم در نمی‌آید. می‌پرسیم:

این آغاز چه معنایی دارد؟

چرا آدمی از هنگامی که سنت وجود دارد، یعنی از آغاز تاریخ، این احساس را دارد که گوئی دنیا پایان رسیده‌است: خواه بدین عنوان که زندگی آدمی به حد کمال و نقطهٔ آخر نزدیک شده‌است، خواه بدین عنوان که دنیا در حال فروریختن و نابود شدن است؟

آیا تاریخ طرفه‌العینی است که ناچار باید نسابود گردد و فراموش شود؟ این طرفه‌العین چه معنائی دارد؟

آدمی در پیش از تاریخ چگونه «شده» است؟ پیش از آنکه تاریخ آغاز شود، چه بر او گذشته، چه کرده، چه چیزهایی ابداع کرده است؟ آنچه شناسائی ما، در باره پیش از تاریخ از ما انتظار دارد، یافتن پاسخی بدین رازهای سربمهر است: از کجا می‌آئیم؟ هنگامی که گام در مرحله تاریخ نهادیم، چه بودیم؟ پیش از تاریخ چه چیز ممکن بود؟ چه پیش آمده‌های اساسی در آن زمان روی داده است که در نتیجه آنها آدمی، چنان آدمی شده است که توانسته است تاریخ داشته باشد؟ چه ژرفنهای فراموش شده‌ای وجود داشته است، چه «وحی»‌هایی، چه روشنائی‌هایی از دیده ما نهانند؟ زبانها و اسطوره‌هایی که در آغاز تاریخ به وجه کامل وجود داشته، چگونه پدید آمده‌اند؟

پاسخ این سؤالا را نه در تصورات خیالی «رمانتیک» می‌توان یافت، که همه تاریخ را سیری قهقرائی می‌انگارد، و نه در سخنان کسانی که پیش از تاریخ را سلسله‌ای از وقایع سطحی می‌انگارند و با آن چنان برخورد می‌کنند که گوئی نوعی تاریخ طبیعی است. از این گذشته هیچ يك از پاسخ‌هایی که داده می‌شود فرضیه‌ای بیش نیست.

«پیش از تاریخ» که در اعماق بی‌پایان زمان فرو رفته است، برای ما، بدان علت که چیزی از آن نمی‌دانیم، جنبه سکوت و آرامش و دوری دارد، و معنائی، که از دست یافتن به ژرفایش ناتوانیم. هربار که چشمان به آن می‌افتد چنان به سوی کشیده می‌شویم که گوئی وعده‌هایی فوق‌العاده به ما می‌دهد؛ جذبه‌ای دارد که نمی‌توانیم خود را از آن برهانیم، هرچند هیچ گاه نمی‌توانیم پرده از رازش برگیریم.

۱. می‌بینیم که از آغاز تاریخ، آدمیان دوره «پیش از تاریخ» را چگونه تلقی کرده‌اند: با نقل کردن اسطوره‌ها و ساختن تصاویری درباره آن، گمان برده‌اند که می‌دانند در آن دوره چه گذشته است، زندگی خویش را با آن ربط می‌دهند، دز آن، بهشتی گمشده و دورانی طلایی می‌یابند و بحرانهای بزرگ، و حوادث دهشتبار، مانند بهم آمیختن زبانها در بابل. وقایع طبیعی و ماوراءطبیعی را بهم می‌آمیزند، خدایان را در حال

گشت و گذار در روی زمین می بینند و از زبان ذوات آسمانی الهامها و پندها می شنوند. ما از راه این اسطوره ها نه دانش قابل اعتمادی درباره گذشته های دور می توانیم بدست آوریم و نه خبری که جنبه ای واقعی داشته باشد. ولی همه آنها تصویری از این ضرورت به ما می نمایند که آدمی به هر حال با پایه ای که در ژرفای زمان پیش از تاریخ دارد ارتباط می جوید.

۲. ما امروز می کوشیم آنچه را دانستنی است گرد آوریم. تا اندازه ای می توانیم به آنچه آدمی در آغاز تاریخ داشته، و به عبارت دیگر به آنچه در دوره پیش از تاریخ باید بدست آورده باشد، پی ببریم: زبان، ابزار کار، اسطوره ها، نظام اجتماعی. درباره خود «پیش از تاریخ» تنها می توانیم اطلاعاتی از خارج، تا آنجا که دستاوردهای باستانشناسان از بقایای استخوانهای آدمیان پیش از تاریخ و مصنوعات آنها اجازه می دهد، بچنگ آوریم. آنچه تاکنون باستانشناسان کشف کرده اند از لحاظ کمیت بسیار غنی است ولی از لحاظ کیفیت اندک است. از این راه یا هیچ اطلاعی از ذهن و درون و اعتقادات و جنبشهای معنوی آدمیان آن زمان حاصل نمی شود، یا آنچه بدست می آید سخت آشفته و مبهم است. حتی گورها و بناها و آلات زینت و نقاشیهای معروف غارها، تنها جزئیات را به ما نشان می دهند، ولی کافی نیستند تا بتوانیم دنیای آن انسانها را، و نقشی را که آن چیزها در آن دنیا داشته است، پیش چشم خود مجسم سازیم. تنها منظور ساده ای را که افزارها برای آن بکار می رفته اند می توانیم شناخت، ولی در باره دیگر چیزها چنین شناسایی نداریم. از دانشمندی که با پیش از تاریخ سر و کار دارند فرضیه های فراوان می شنویم. ولی این فرضیه ها هیچ گاه محتواهای نابود شده و از میان رفته را در برابر چشم ما قرار نمی دهند و هیچ دانش الزام آوری - از آن قبیل که از نوشته دوره تاریخ بدست می آید - از آن فرضیه ها بر نمی آید. از این رو برای تاریخشناسی که می خواهد دانش خود را بر پایه واقعیات دیدنی و فهمیدنی مبتنی سازد راه عاقلانه این است که وقت خود را زیاد صرف دوره های گم شده نکند. قضیه چنین نیست که ما درباره پیش از تاریخ هیچ نمی دانیم. ولی واقعیات گوناگونی که از آن

زمانها و مکانهای خالی در دست داریم از حیث معنی بسیار فقیرند. تجسم دوره پیش از تاریخ، شناسائی مثبت قانع کننده‌ای به ما نمی‌دهد. روشنی واقعیات نشان می‌دهد که «پیش از تاریخ» وجود داشته است، ولی دانش ما در باره این «پیش از تاریخ» پاسخی قانع کننده به مسأله انسان بودن - که خود ما هستیم - نمی‌دهد.

۳. راه دیگری که برای پی بردن به راز «پیش از تاریخ» برگزیده‌اند این است که «موجودی» روحی و معنوی آدمی را از آغاز تاریخ تا زمانهای بعد و حتی تا روزگار ما، به عنوان گنجی که از پیش از تاریخ در سنتهای ناآگاهانه نگاه‌داری شده‌است، تلقی کنند و بکوشند با بینشهای خلاقه، اطلاعاتی درباره وضع بنیادی آدمی بدست آورند؛ و آنگاه این اطلاعات را مانند فرضیه‌ها، پایه قرار داده بپینند به یاری آنها چه اندازه از سنتهای واقعی و حوادث واقعی تاریخ قابل فهم می‌گردد. ولی ماهیت این بینشها، روشن ساختن محتواهائی است که نابود نمی‌شوند و از دست نمی‌روند، بطوری که حتی آنجا که نتوان وجود آنها را از راه تجربه ثابت کرد، بازهم چیزی در دست می‌ماند. بینشهای «افن باخ» بهترین مثال برای این مورد است. ما از او راه دیدن را می‌آموزیم. آنچه به ما می‌نماید به هیچ روی کوچک و غیرقابل اعتنا نیست. ولی در عین حال دانش ثابت شده‌ای هم درباره واقعیات پیش از تاریخ نمی‌باشد، بلکه تنها افق فراخی از امکانات حائز اهمیت اشکال زندگی و محتواها را در برابر ما می‌گشاید، آن هم نه بیاری کشفیات باستانشناسی یا تفسیرهای تحقیقی (پوزیتیویستی)، بلکه از راه دیدن و فهمیدن تلقی تاریخی و رسوم و آداب و نمادها و طرز فکر آدمیان. آزمایش همه این انواع تلقی «پیش از تاریخ»، آگاهی ما را درباره امکانات عظیمی که در «پیش از تاریخ» نهفته‌است، بیشتر می‌سازد: اینجا واقع‌ای روی داده‌است که از راه شکل دادن به آدمی، از پیش، در تمام تاریخ بعدی به‌طور قطعی مؤثر افتاده‌است.

ج. طرح زمانی «پیش از تاریخ»

درباره بقایای استخوانهای آدمی که کشف شده‌است، به دو نکته اساسی باید توجه داشت:

۱. از روی استخوانهای پیدا شده در جساوه و چین و افریقا و اروپا - تا کنون در امریکا چیزی پیدا نشده است - نمی توان پی برد به اینکه صورت و قیافه آدمی در کدام جاها یکی پس از دیگری و پشت سر هم شکل گرفته است: کوششهایی که در این باره بعمل آمده و ترتیبهائی که پذیرفته شده است تنظیم خیالی و بهم ربطدادن چیزهائی است که در واقع ارتباطی با هم ندارند (بر اساس این اصل که این گوناگونی را تنها از طریق شناسائی ارتباط نژادی و نسبی و تحول، می توان فهمید).

۲. همه استخوانها از این نوع، حتی آنها که از نظر زمین شناسی محلهای کشف، قدیمترین آنها می باشند، مجموعه هائی را نشان می دهند که وزن مغز آنها به حد وسط وزن مغز انسان کنونی نزدیک، و بیش از دو برابر مغز میمونهای آدم نماست. بنا بر این صاحبان این استخوانها از نظر زیست شناسی همیشه انسانند. پاره ای خصوصیات نادر، از قبیل نبودن چانه، برجستگی فوق العاده قسمت بالای چشمها و مسطح بودن پیشانی، خصوصیات عمومی نیستند. در هیچ مورد معلوم نیست که صاحبان این استخوانها از کدام نژاد و کدام تیره اند و ارتباط نژادی آنها با انسانهای امروزی شناخته نیست. از روی این استخوانها نمی توان ترتیب تحول را معلوم ساخت و فقط لایه های زمینی که استخوانها در آنها پیدا شده اند ترتیب زمانی وجود آنها را مشخص می سازند و این ترتیب در پاره ای موارد با ترتیب زمانی حاصل از مطالعه نوع آن استخوانها برابر درمی آید. طرح مقدماتی چنین است: Diluvium به آخرین دوره تاریخ زمین شامل دوران یخبندان و دورانهای میان یخبندانها گفته می شود. Alluvium به سالهای پس از واپسین دوران یخبندان گفته می شود و مدت آن پانزده هزار سال است و به طول يك دوران میان یخبندانها نمی رسد. دوره Diluvium ظاهر آ يك میلیون سال بوده است.

وجود آدمی در دوره Diluvium، آخرین دوران یخبندان و دورانهای میان یخبندانها، از روی دستاوردهای باستانشناسی ثابت شده است. انسان «کرومانیون» نخستین بار در اثنای آخرین دوران یخبندان - تقریباً بیست هزار سال پیش - پیدا شده است که از لحاظ مردم شناسی فرقی با ما ندارد. نقاشیهای اعجاب انگیز غارهای اسپانیا و

فرانسه را در اواخر واپسین دوره یخبندان، همین انسان بوجود آورده است. به سبب ابزارهای سنگی ابتدائی که از آن دوره باقی مانده است، آن زمان را دوره دیرینه سنگی (عصر حجر قدیم) می نامند.

دوره نوسنگی (عصر حجر جدید، زمان ابزارهای سنگی صیقلی شده) را در حدود هشت الی پانزده هزار سال پیش از میلاد مسیح می دانند. کهنترین دوره های تمدن مصر و بین النهرین و سند و چین متعلق به دوره نوسنگی است.

ولی به طور کلی سخن از تحولی در خط مستقیم به عنوان پیشرفت نمی تواند در میان باشد، بلکه محیطهای فرهنگی گوناگون در جنب یکدیگر و پشت سر یکدیگر بوده اند که در عین حال نوعی پیشرفت مرتب، مثلاً در کار سنگتراشی - به سبب سرایت از نقطه ای به نقطه دیگر و توسعه تدریجی - روی داده است.

از حیث زمان، دو گونه «پیش از تاریخ» را باید از یکدیگر جدا کرد: پیش از تاریخ «مطلق» یعنی زمان پیش از آغاز تمدنهای بزرگ باستانی (که در حدود ۴۰۰۰ سال پیش از میلاد روی نموده است)؛ و پیش از تاریخ «نسبی»، همزمان با جریان این تمدنها که اسنادی از آنها در دست داریم. این دوره پیش از تاریخ نسبی گاه در جوار آن تمدنهای بزرگ و زیر نفوذ آنهاست، و گاه بکلی دور از آنها و تقریباً بدون تماس با آنها، که خود گاه دوره پیش از تاریخ اقوام متمدن بعدی است، مسانند اقوام ژرمن و روم و اسلاو، و گاه دوره پیش از تاریخ اقوامی است که تاکنون به صورت اقوام طبیعی باقی مانده اند، و به عبارت دیگر «پیش از تاریخی» است که تا امروز ادامه دارد.

د. در «پیش از تاریخ» چه روی داد؟

زمان بسیار درازی که در طی آن آدمی وجود داشته است، اگر نیک بنگریم برای ما رازی نهان است؛ زمان سکوت تاریخ است؛ و با این همه باید طی آن واقعه ای اساسی روی داده باشد.

نخستین «شدن» آدمی، ژرفترین رازهاست که بکلی بر ما پوشیده است و ما از دست یافتن به آن سخت ناتوانیم. هر سخنی که در باره اش

گفته می‌شود - از قبیل «تدریج» یا «تحول» - آن را بر ما پوشیده‌تر می‌سازد. در عالم خیال می‌توانیم طرح پیدائی آدمی را بریزیم. ولی حتی این خیال هم به جائی نمی‌رسد: هر وقت می‌خواهیم به خیال خود درباره «شدن» آدمی بیندیشیم، آدمی در تصور ما حاضر است.

در عین حال برای این سؤال هم که «آدمی چیست؟»، پاسخی قطعی و کافی نداریم و در این باره سخنی کامل نمی‌توانیم بگوئیم. اینکه ما نمی‌دانیم آدمی چیست، خود جزء ذات انسان بودن ماست. همینکه مسئله «شدن» آدمی را در پیش از تاریخ و در طی تاریخ پیش چشم می‌آوریم، سؤال «آدمی چیست» در برابر ما سر برمی‌افرازد.

در «پیش از تاریخ»، دو مطلب هست: یکی تحول زیستی انسان است و دیگری تحول تاریخی او در طی پیش از تاریخ، که سنت - هرچند بی‌نوشته - پدید آورده است. چنین می‌نماید که باید این دو را از نظر واقعیت و روش تحقیق، جدا کرد:

تحول زیستی سبب پیدائی خصوصیات قابل توارث است، در حالی که تحول تاریخی فقط سنت بوجود می‌آورد. آنچه قابل توارث است همیشه می‌ماند؛ حال آنکه سنت ممکن است در زمانی کوتاه از میان برود و فراموش شود. واقعیت زیستی را می‌توان در قیافه و نحوه عمل بدن و تأثیر خصوصیات روانی در بدن، دریافت. واقعیت سنت در زبان و طرز رفتار و مصنوعات منعکس است.

چنین پیداست که در جریان «انسان شدن» طی صدها هزار سال، باید خصوصیات بنیادی آدمی به عنوان خصوصیات زیستی قابل توارث، که اکنون موجود است، استحکام پذیرفته باشد. ولی در دوره تاریخی، آدمی از حیث زیستی هیچ گونه تغییر قابل اثباتی نیافته است. «ما هیچ نشانه‌ای در دست نداریم بر اینکه در آن قسمت از دوره تاریخی که در دسترس علم قرار دارد، در گنجینه استعدادهای نوزادان تغییری روی داده باشد» (پورتمان).

دو طرز دید، و واقعیات مربوط به آنها - واقعیات زیستی و واقعیات تاریخی - با هم مطابق نیستند. بظاهر چنین پیداست که گوئی یکی، تحول تاریخی انسانی را، و دیگری تحول زیستی انسانی را، پی می‌گیرند. چنین

می‌نماید که آنچه ما تاریخ می‌نامیم ارتباطی با تحول زیستی ندارد. ولی در عمل، «انسان» چیزی است که خصوصیات زیستی و تاریخی در آن به وجه جدائی‌ناپذیر بهم مربوط است. اگر آن دو را به عنوان دو مفهوم از هم جدا کنیم، در دم این سؤال پیش می‌آید که تحول تاریخی چه آثار زیستی به دنبال می‌آورد؟ و کدام واقعیات زیستی سبب امکانات تاریخی است؟

خصوصیات زیستی انسانی، اگر به شناختنش موفق شویم، شاید بنحوی با خصوصیات زیستی همه موجودات دیگر فرق داشته باشد. ولی اینکه تحول زیستی و تحول تاریخی چه تأثیری در یکدیگر دارند، از افق شناسائی ما بیرون است. ما در طی تاریخ و در وضع کنونی خودمان، و در «پیش از تاریخ» و در اقوام طبیعی، واقعیات عجیبی می‌بینیم؛ و درباره جریانهائی که به این واقعیات منجر شده است فرضیه‌هائی به میان آورده شده؛ همه این فرضیه‌ها کوشش‌هائی است که پرسش‌هایشان بجاست ولی به احتمال قوی همه پاسخ‌هائی که تا امروز به آنها داده شده است نادرست است.

اینک می‌خواهیم ببینیم با توجه به دو گونه «پیش از تاریخ»، به چه ویژگیهائی در انسان برمی‌خوریم.

۱. خصوصیات زیستی آدمی - فرق آدمی با حیوان چیست؟ پاسخ می‌دهند: ایستاده راه رفتن، سنگینی وزن مغز سر و شکل جمجمه متناسب با آن، پیشانی بلند، تحول دست‌ها، برهنگی، و اینکه فقط آدمی می‌تواند بخندد و بگرید، و از این قبیل. آدمی، با اینکه از لحاظ شکل یکی از انواع حیوانات است، با این همه می‌توان گفت که از حیث چگونگی بدن یگانه است: تن آدمی نمودار روح است. زیبایی خاص تن آدمی وجود دارد. با این همه، این یگانگی تن آدمی نه عینی است و نه می‌توان آن را به طور روشن و به یاری مفهومی الزام‌آور ثابت کرد؛ و به عبارت دیگر، اصولی نیست، بلکه در پدیده‌های نادر دیده می‌شود و از این رو حق نداریم در این باره حکمی کلی کنیم.

آنچه به طور کلی می‌توان گفت چنین است: همه حیوانات، بی‌استثنا، با توجه به ویژگیهای معین محیط‌زیستشان که زندگی آنها را محدود

می‌سازد، به مرور زمان برای وظایف معین، اعضا و وسائلی معین می‌یابند. این تخصص اعضا، قدرتهای خاصی به آنها می‌بخشد و در هر مورد از جهتی سبب برتری آنها بر انسان می‌گردد. اما برتری از هر حیث که باشد در عین حال سبب محدودیت آنها از همان حیث می‌شود. آدمی خود را از همه این گونه تخصص اعضا و وسایل، برکنار نگاه داشته‌است و از این رو در عین حال که در يك يك اعضا ناتوانتر از حیوان است - به سبب نگاه‌داشتن امکانات ناشی از تخصص نیافتن اعضا - بر حیوان برتری دارد. آن ناتوانتر بودن مجبورش می‌کند، و این برتری قادرش می‌سازد که به یاری آگاهی، از راههائی بکلی غیر از راههائی که حیوان در اختیار دارد، به هستی خود تحقق بخشد، و در پرتو همین خاصیت است - نه به سبب خصوصیات بدنی - که می‌تواند در هر منطقه و هر آب و هوا و در هر وضع و هر محیط‌زیست، به زندگی ادامه دهد.

آدمی که در اصل و آغاز، از هر جمود و محدودیتی برکنار مانده است، با وجود ناتوانی در برابر حیوان، در پرتو فکر و ذهن بر حیوان برتری دارد؛ و به سبب تخصص نیافتن اعضایش قادر است که از امکانات ایجاد محیط‌زیست استفاده کند و به جای اعضا و وسایل طبیعی از افزار کار سود بجوید. آدمی چون در مقام مقایسه با حیوان، ناتوان و شکننده است، می‌تواند به یاری آزادی در راه تحول روحی و معنوی گام بگذارد و تا حدی پیش‌بینی نشدنی، پیش برود، و به جای آنکه چون حیوان فقط جریان دورانی طبیعی حیات را تا بی‌نهایت تکرار کند، توانسته است تاریخ پدیدآورد. تاریخ طبیعت، ناآگاهانه است و در مقام سنجش با معیارهای آدمی جریانی بسیار آهسته دارد و سلسله‌ای است از دگرگون‌گشتهای تکرار نشدنی.

آدمی در زمینه طبیعت خویش، که مانند طبیعت همه موجودات زنده پیوسته فقط تکرار می‌شود (و در طی تاریخ همواره همان مانده‌است) به تاریخ به عنوان تحول سریع آگاهانه ناشی از اعمال آزادانه و آثار ذهن و روح خود، تحقق می‌بخشد.

از نظر زیست‌شناسی، واقعیات معینی هست که بظاهر آدمی را از حیوان جدا می‌کنند ولی به تمام معنی خاص آدمی نیستند. مثلاً استعداد

بیماریهای خاصی هست، مانند بیماریهای روانی که تنها در آدمی، ولی در همه نژادهای آدمی، پیش می‌آیند. همچنین است خصلتهای خاصی، مانند شرارت، که در همه حیوانات دیده نمی‌شود ولی در پاره‌ای از میمون‌ها می‌توان دید. شمشانزه خصلتهائی زیستی دارد مانند مهربانی، میل به آزردن، هوش، ابله‌سی. شاید بدین معنی «انسان بودن»ی هم هست که خصلتی زیستی است. غرایز و امیالی که در اعماق وجود ما نهفته است، خصایص زیستی است و می‌تواند گاه‌بگاه همچون خاصیتی بیگانه در برابر ما بروز کند و ما را به وحشت افکند.

همه اینها منحصر به آدمی نیست. پست‌دتمان نخستین کسی است که کوشیده است از طریق زیست‌شناسی خصایص ویژه آدمی را بیابد. نکاتی که او ما را بدانها توجه می‌دهد از این قرار است: نوزاد آدمی با نوزادهای دیگر پستانداران فرق دارد: آلات حس در او تحول یافته‌اند و موجودند. وزن بدن و مغزش بیشتر از نوزاد میمون‌هاست و با این همه، به يك معنی، «پیش از وقت» بدنیا می‌آید، زیرا بکلی ناتوان است. نه می‌تواند بایستد و نه راه برود. نخستین سال زندگی آدمی صرف رشد نیروهائی می‌شود که در دیگر پستانداران پیش از تولد تکامل یافته‌است. بدین سان آدمی نخستین سال را در روی زمین بسر می‌برد در حالی که - در مقام مقایسه با نوزاد دیگر حیوانات - از حیث رشد، گوئی هنوز در رحم مادر است. مثلاً ستون فقراتش در نتیجه برپاخاستن و ایستادن شکل S می‌یابد. نخستین تکامل بدنش از راه کوشش غریزی و تقلید بزرگ‌ترها - که اطرافیان‌ش بدان وادارش می‌کنند -، و به هر حال به یاری محیط زیستی که تاریخ برایش معین کرده‌است، صورت می‌پذیرد. بدین سان ذهن و روح در فعالیت زیستیش مؤثر است. به احتمال قوی سرگذشت و تجربه نخستین سال زندگی، یعنی سالی که نوزاد از حیث زیستی رشد می‌کند و بدویترین نیروهایش تکامل می‌یابد - در حالی که این رشد در دیگر حیوانات در رحم مادر صورت می‌گیرد - در شکل دادن به زندگیش تأثیر بسیار دارد.

خلاصه کلام، آدمی به عکس دیگر جانوران، شکل خاص هستی خود را در هوای آزاد و در حال تماس با رنگ و شکل و موجودات زنده، خاصه با خود آدمیان، بدست می‌آورد؛ در حالی که حیوان با هستی شکل

یافته بدنیا می‌آید.

از این‌رو در نظر پورتمان خصوصیت نوع آدمی در ویژگیهای بدن که به یاری قیافه‌شناسی و دانش وظایف‌الاعضا می‌توان دریافت، نمی‌باشد، و دنبال کردن رشته تحول استخوان فك میمون به استخوان فك نخستین آدمی، و «انسان نئاندرتال»، و سرانجام به چانه پیش آمده آدمی امروزی، برای تعیین ویژگی خاص آدمی کافی نیست. نکته اصلی در اینجا نحوه هستی آدمی به‌طور کلی است. «ما در آدمیان با شکل زندگی مواجهیم که از هر حیث نوع خاصی است. با همه شباهتی که آدمی از حیث بدن و رفتار با حیوان دارد، چون تمام آدمی را یکجا در نظر آوریم می‌بینیم که چیز ویژه‌ای است. هر اندامی از بدن ما، و هر حرکتی که از ما سر می‌زند، نمایان‌کننده این ویژگی است که هرچند نمی‌توانیم نامی خاص به آن بدهیم می‌کشیم تا یگانگی آن را در همه پدیده‌های زندگی انسانی ببینیم و به دقت نشان دهیم.»

خصوصیات زیستی، وقتی که می‌خواهیم آنها را در آدمی بررسی کنیم، جنبه زیستی بودن را از دست می‌دهند. این خود مسلم است که آدمی را همچون موجودی یکپارچه نمی‌توان با وسایل زیست‌شناسی بررسی کرد و دریافت، هرچند که در عین حال واقعیتهای زیستی است؛ یعنی برای دریافتنش باید از مقولاتی یاری جست که در پژوهش همه انواع موجودات زنده - اعم از حیوان و نبات - بکار می‌آیند. ولی اصطلاح «زیستی» در مورد آدمی معنی بیشتری دارد و این معنی بیشتر، آن فرقی است که هنگام مقایسه آدمی با دیگر موجودات زنده، آشکار می‌شود.

اگر در وجود آدمی واقعیت زیستی را نتوان از واقعیت روحی و معنوی جدا کرد، پس باید گفت: آدمی موجودی نیست که بتوان به عنوان نوعی حیوان - که تحول خاصی یافته و آنگاه روزی روح به عنوان چیزی تازه به او افزوده شده است - بررسیش کرد و دریافت. بلکه آدمی در عین اینکه موجودی زیستی است، باید از آغاز از همان حیث زیستی، چیزی غیر از دیگر موجودات زنده، بوده باشد.

گروهی کوشیده‌اند تا ویژگی زیستی آدمی را به عنوان حاصل و نتیجه جریان اهل‌شدن تلقی کنند، همچنان که جانوران

هرگاه به اهلی شدن مجبور می شوند ماهیستان دگرگون می شود. اینان می گویند: آدمی فرهنگ را بوجود نیاورده، بلکه فرهنگ آدمی را پدید آورده است. گذشته از این سؤال، که پس فرهنگ از کجا آمده است، از نظر زیستی تنها، اثر اهلی شدن به طور کلی در اینجا دیده نمی شود. پورتمان در این باره نکته های اصلی را بدین سان تشریح می کند:

۱. وزن مغز سر در انسان فزونی یافته است، در حالی که در جانوران اهلی شده وزن مغز همواره کاهش می یابد.

۲. آدمی برای عمل جنسی بسیار دیرتر از جانوران آماده می شود، حال آنکه قاعده در مورد جانوران اهلی شده این است که این آمادگی زودتر از هنگام طبیعی پدید می آید.

۳. یکی از دلایل اهلی شدن آدمی را، رهایی از محدودیت فصل جفت گیری - که در مورد حیوانات پدیده ای طبیعی است - می دانند. ولی این ویژگی را در برخی از انواع میمونها، که به طور وحشی بسر می برند، نیز می توان یافت. «چنین می نماید که این امر خاص جانوران تکامل یافته است نه نتیجه زندگی توأم با فرهنگ.»

۴. برهنگی آدمی. برهنگی تنها فقدان مو، و نشانه ای منفی نیست، بلکه فزونی نیروی لامسه است که باید نشانه ای مثبت شمرده شود.

در جزئیات، پاره ای آثار اهلی شدن را هم می توان در آدمی یافت (مانند بیماریهای دندان و امثال آن) ولی این، خاص آدمی نیست.

اختلافات نژادی، و تقسیم شدن آدمیان به نژادهای بزرگ سفید و سیاه و زرد، مسأله ای است که پاسخش را باید در «پیش از تاریخ» جست. این اختلاف در دوره تاریخی همواره موجود بوده است، بی آنکه دگرگونی در آن راه یافته باشد و بی گمان در زمانهای بسیار قدیم «پیش از تاریخ» پدید آمده است.

همه نژادها به نوبه خود آمیزه هایی از قیافه های مختلف انسانی هستند که در حال تکامل و تنازع بقا در حرکت و تحول بوده اند.

آمیزش میان نژادهای بزرگ اصلی نیز همواره صورت گرفته است. آمیزش سفید و زرد در هندوستان بجائی رسیده است که از اخلاف خالص اقوام سفید که به آنجا آمده اند، بندرت یافت می شود. در زمان قدیم

آمیزش میان سفید و سیاه نادر بوده است، ولی طی سه قرن اخیر بیشتر شده، و آمیزش سفید با سرخپوستان سبب پیدائسی جمعیت انبوهی از دورگه‌ها شده است.

نژاد خالص همواره صورتی فقط ذهنی و خیالی است، و وجود نژاد ثابت و بی‌تغییر و آمیزش، در هیچ زمان قابل اثبات نبوده است، و تنها در تصور یافت می‌شده است؛ و در این تصور فرض بر این بوده است که نژاد خالص به صورت منزوی، بی‌ارتباط با دیگران، زندگی می‌کرده است. از این گذشته چنین می‌نماید که در «پیش از تاریخ» نژادهائی بوده‌اند که اکنون اثری از آنها نیست. «پیش از تاریخ»، نه يك «نژاد مادر» به ما نشان می‌دهد که نژادهای دیگر از آن سرچشمه گرفته باشند؛ و نه چند نژاد اصلی آغازین، که با وجود اختلاف با یکدیگر، منبع قابل اثباتی برای همه تحولات آدمی بوده باشند. آنچه می‌توانیم دید دریای پرجنبشی است از اشکال و قیافه‌هایی که مرزهای قطعی میان آنها فقط سطحی و ظاهری است، و آن هم تنها زمانی بسیار کوتاه بدین حال می‌ماند، نه آنکه همیشگی و مطلق باشد. درباره منشأ حرکت و تحول آدمی در زمان غیر-قابل اندازه‌گیری پیش از تاریخ، هیچ‌کس چیزی نمی‌داند و چنین می‌نماید که این راز همواره سر به مهر خواهد ماند.

۲. اکتساب تاریخی - از لحظه‌هایی که آدمی شروع به ایجاد و آفرینش کرد، و از گامهائی که در راه «شدن» معنوی برداشت، خبری نداریم و آنچه می‌دانیم مربوط به نتیجه آنهاست. آن گامها را باید از روی این نتیجه‌ها تخمین زد. پرسشهایی که اینجا مطرح است از ایسن قبیل است: کدام وقایع بنیادی در «پیش از تاریخ» سبب گردید که آدمی در دنیائی که ساخت و پدید آورد، «آدمی شد»؟ در برابر خطر و در حال مبارزه، بر اثر ترس و شهادت چه‌ها ابداع کرد؟ روابط زن و مرد چگونه شکل گرفت؟ و رفتار آدمی در مقابل تولد و مرگ و در برابر پدر و مادر، چگونه بود؟ مسائل اساسی را شاید بتوان بدین گونه تشریح کرد:

۱. بکاربردن آتش و افزار کار: موجود زنده‌ای را که از این دو بیگانه باشد بدشواری می‌توانیم آدمی بشماریم.

۲. پیدائی زبان: فرق اصلی آدمی با جانوران در این است که جانور

از راه اعلام بی‌عمد با دیگری ارتباط می‌یابد، و آدمی یگانه موجود زنده‌ای است که به معانی امور و اشیاء - که هر اندیشیدن و سخن گفتنی مربوط به آنهاست - به یاری زبان آگاه می‌شود و آنها را اعلام و ابلاغ می‌کند.

۳. نحوه اجبار خود، مثلاً از راه ایجاد محرمات (تابوها): طبیعت آدمی چنین است که تنها به طبیعت بودن اکتفا نمی‌کند بلکه می‌خواهد از راه تصنع جلوه کند. طبیعت آدمی تصنعی بودن اوست.

۴. تشکیل گروه و جامعه: جامعه آدمی، در مقایسه با جامعه‌های غریزی حشرات که به‌طور خود بخودی پدید می‌آید، در اصل نوع دیگری است، و برخلاف زندگی گروهی جانوران بزرگتر، و ارتباط حاکم و محکوم در آن گروهها، جامعه انسانی با آگاهی از معنی آن تشکیل می‌یابد.

از این گذشته پدیده‌ای هست خاص آدمیان، که سبب می‌شود آنان زندگی اجتماعی داشته باشند و جامعه و دولت تشکیل دهند: آن پدیده، غلبه بر حسد در رابطه جنسی است که در پرتو همراهی و همیاری مردان صورت می‌پذیرد. تشکیل گله و گروه در جانوران، یا موقتی است، و پس از هرفصل جفت‌گیری از هم می‌پاشد، و یا همچون گروههای مورچگان دائمی است، و سبب محرومیت بیشتر افراد آنها از نیروی آمیزش جنسی است. حال آنکه آدمی یگانه موجود زنده‌ای است که بی‌آنکه نیروی آمیزش جنسی را از دست بدهد توانسته است سازمانی با موافقت و همیاری مردان بوجود آورد و این واقعیت، امکان زندگی تاریخی به او بخشیده است.

۵. زندگی همراه با اسطوره: صورت بخشیدن به زندگی به یاری تصویرها، تحقق هستی، خانواده، جامعه، کار، مبارزه تحت رهبری این تصویرها که به انواع بیشمار تفسیرپذیرند و در عین حال پایه آگاهی به هستی و آگاهی به‌خود می‌باشند، و به آدمی پناه می‌دهند و اطمینان می‌بخشند، - منشأ همه این چیزها نامعلوم است. آدمی چه در آغاز تاریخ و چه پس از آن همواره در دنیائی که از این امور تشکیل یافته است، بسر برده. تصورات «افن‌باخ» شاید از حیث کفایت مدارك تاریخی قابل تردید باشد، و آنها را نتوان به عنوان ادعاهای مستند پذیرفت، ولی چه از حیث

ریشه، و چه از لحاظ بیشتر محتواها، با نکته‌ای اساسی سر و کار دارد.

ه. نظر کلی درباره «پیش از تاریخ»

در زمانهای نامعین و نامعلوم آدمیان کره زمین را فرا گرفتند و اینجا و آنجا در محیطهای محدود وقایع و تحولاتی روی داد. این تحولات در عین جدائی گروهها از یکدیگر به واقعه‌ای فراگیرنده منجر شد: جریان عظیم و آهسته پیدائی نژادها، پیدائی زبانها و اسطوره‌ها، توسعه بی سر و صدای اختراعات فنی، و حرکت اقوام مختلف از نقطه‌ای به نقطه دیگر. همه این وقایع ناآگاهانه است، و در عین حال که انسانی است هنوز با طبیعت پیوستگی دارد.

گروهها و جوامع انسانی تشکیل می‌یابند، جوامع دیگر را می‌بینند، از یکدیگر خبر دارند و به یکدیگر می‌نگرند. به سبب نبردها، گروههای پراکنده بهم می‌پیوندند و جامعه‌های بزرگتر پدید می‌آورند. این خود جریان ورود به مرحله تاریخ است که با پیدائی خط آغاز می‌شود. «پیش از تاریخ» واقعیت عظیمی است - زیرا آدمی طی آن پدیدار می‌گردد - ولی واقعییتی که ما نمی‌شناسیمش. با این همه وقتی که می‌پرسیم ما آدمیان چه هستیم، و می‌خواهیم پاسخ آن را از راه دست‌یافتن به منشأمان پیدا کنیم، چاره‌ای نداریم جز اینکه به راز پیش از تاریخ روی آوریم و در اعماق آن فروبرویم. این دنیای ظلمات جاذبه‌ای دارد که به حق ما را به سوی خود می‌کشد و هر بار که می‌خواهیم به آن نزدیک شویم، بی‌خبری سدی در برابر ما می‌نهد.

و. بنی‌آدم اعضای یکدیگرند؟

بدین سؤال، که آیا ما آدمیان اعضای یکدیگر و متعلق به یکدیگریم، و چگونه متعلق به یکدیگریم - اگر مسأله یک منشأ یا چند منشأ بودن آدمی به طور قطع حل می‌شد - پیش از تاریخ می‌توانست پاسخ دهد. آدمیان از نژادهای گوناگون در روی زمین وجود دارند. آیا همه این نژادها شاخه‌هایی از یک ساقه‌اند یا هر نژاد نتیجه تحول مستقلی از زندگی در پیش از تاریخ است، و به عبارت دیگر آدمی چندین بار پدید

آمده است؟ همه قرائن حاکی از يك منشأ بودن آدمی است و برخلاف نظریه چند منشأی:

قرینه نخست این واقعیت است، که در امریکا آثار آدمی از زمانهای بسیار قدیم کشف نشده است. ساکنان امریکا باید در زمانهای جدیدتر پیش از تاریخ، از آسیا، از سمت شمال از راه باب برینگ بدانجا رفته باشند. به هر حال چنین می نماید که هیچ منشأ خاص آدمی در این قاره وجود نداشته است هرچند که سرخپوستان دارای ویژگیهایی از نوع خاص هستند.

یکی دیگر از قرائن يك منشأ بودن آدمی این خاصیت زیستی است، که همه نژادها می توانند با هم بیامیزند و تولید مثل کنند و فرزندان آنان نیز قدرت تولید مثل دارند.

قرینه روحی و معنوی در این است که همه آدمیان از حیث ویژگیهای بنیادی ذاتشان، در مقام مقایسه با حیواناتی که از حیث تحول به بالاترین درجه رسیده اند، با هم برابرند. اختلافی که آدمی را از حیوان جدا می کند بسیار بیشتر از اختلاف میان نژادهای آدمی است. از حیث اختلاف با حیوان، میان همه آدمیان نزدیکترین قرابتها وجود دارد. اختلافهای زیادی که میان ما آدمیان هست، فرقهائی است که در صفات با یکدیگر داریم: دوری ما از یکدیگر که گاه بعدی می رسد که سخن یکدیگر را در نمی یابیم، دشمنیهایی که ما را تشنه به خون یکدیگر می سازد، جدائی بی سرو صدا و دهشتناکی که در صورت ابتلای يك تن به بیماری روانی میان ما و او پدید می آید یا در برابر واقعیات اردوهای کار ناسیونال سوسیالیستها... همه اینها دردها و رنجهای قرابت و خویشی ماست که فراموشش کرده ایم. وای گریز آدمی از آدمیان به حیوانات یا به يك حیوان، در واقع گریز به خودفریبی است.

دادن حکمی مبتنی بر تجربه، در مورد يك منشأ یا چند منشأی بودن آدمی، ممکن نیست، زیرا درباره منشأ زیستی آدمی هیچ چیز نمی دانیم. از این رو وحدت منشأ آدمی تنها يك «اندیشه» است نه واقعیتی که به تجربه بتوان دریافت.

در برابر این گونه استدلالها می توان گفت: یکی بودن آدمیان ناشی از خصوصیتی نیست که به یاری علم حیوانشناسی شناخته می شود

بلکه از آنجاست که همه آدمیان می‌توانند با یکدیگر پیوند درونی ببابند، همه دارای آگاهی و ذهن، و قادر به تفکرند. از این حیث میان آنان قرابتی درونی هست، در حالی که گودال ژرفی آنان را از تکامل یافته‌ترین جانوران جدا می‌سازد.

از این رو حق نداریم از تحقیقات تجربی چنین نتیجه بگیریم که آدمیان جزو یکدیگر و متعلق به یکدیگر هستند یا نیستند (هرچند که این گونه تحقیقات قرائنی برای شق نخستین بدست می‌دهد). مهم این نیست که آدمیان از يك منشاند یا از چند منشأ. آدمیان در جریان تاریخ با توجه به اختلاف عظیمی که آنان را از حیوان جدا ساخته است این اعتقاد را بدست آورده‌اند که همه باهمند و متعلق بهم؛ و از این اعتقاد اراده‌ای زائیده است: آدمی هرچه به خویشتن آگاه‌تر می‌شود این عقیده در او بیشتر رسوخ می‌یابد که آدمیان دیگر، هرگز طبیعت صرف یا وسیله صرف نبوده‌اند؛ و بدین‌سان در ذات و ماهیت خویش تکلیفی می‌یابد. این احساس تکلیف در واقعیت او چنان رخنه می‌کند و به ژرفنا می‌رود که گوئی طبیعت ثانویش می‌شود. ولی این امر به هیچ‌وجه همچون قانونی طبیعی قابل اعتماد نیست. آدم‌خواری پایان رسیده است ولی هر دم ممکن است دوباره بروز کند. نابود ساختن اقوام و ملل در گذشته اتفاق افتاده بود، و پس از آنکه مردمان تکرار چنان حرکتی را ناممکن پنداشتند باز با شدتی هرچه تمام‌تر روی نمود. شرط انسان بودن، بهم‌بستگی آگاهانه انسانی است که به واسطه حق طبیعی، و حق انسانی، روشن شده باشد. این بهم‌بستگی هرچند دائم به آن خیانت می‌شود پیوسته دوباره سربرمی‌دارد و تکلیف ما را در برابر چشممان قرار می‌دهد.

بدین جهت است که آدمی هنگامی براستی احساس خرسندی می‌کند که بتواند با دورترین و بیگانه‌ترین مردمان ارتباط درونی بیابد؛ و اینجاست منشأ آن تکلیفی که انسان را بر آن می‌دارد که آدمی را به عنوان آدمی تلقی کند، رامبران را برمی‌انگیزد که تصویر زنگی سیاه را بسازد، و کانت را وادار می‌کند که بگوید: حق نداریم آدمی را تنها همچون وسیله‌ای ببینیم، بلکه همیشه باید معتقد باشیم که هدف از وجود آدمی، خود اوست، و با او مطابق همین عقیده رفتار کنیم.

تمدنهای بزرگ باستانی

الف. نظر اجمالی

قدیمترین تمدنهای بزرگ تنها در سه منطقه روی زمین، تقریباً همزمان، پدید آمده و رشد کرده‌اند: نخست، تمدن سومری-بابلی، مصری و تمدن ساحل دریای اژه در حدود ۴۰۰۰ سال پیش از میلاد؛ دوم تمدن سند (شمال غربی هندوستان) که پیش از راه یافتن آریائی‌ان به آن منطقه در هزاره سوم پیش از میلاد پیدا شد و در نتیجه کاوشهای باستانشناسان آشکار گردید (این تمدن با تمدن سومری در ارتباط بوده است)؛ سوم تمدن قدیم چین در هزاره دوم پیش از میلاد (و شاید پیشتر از آن) که بقایای اندکی از آن مانده است و تنها خاطره مبهمی از آن در یادهاست.

در اینجا محیط در مقام مقایسه با «پیش از تاریخ» یکباره دگرگون می‌شود. دیگر سکوت حکمفرما نیست بلکه آدمیان به یاری اسناد نوشته با یکدیگر، و در نتیجه با ما - همینکه با خط و زبانشان آشنا می‌شویم - سخن می‌گویند. ساختمانهایشان درباره دولت و سازمانهای آن به ما خبر می‌دهند و آثار هنریشان، هرچند معنی آنها برای ما بیگانه است، ما را مجذوب می‌سازند.

ولی این تمدنهای بزرگ از آن انقلاب معنوی که با عنوان دوره محوری پیش چشم داریم و بنیان انسانیتی تازه، یعنی انسانیت ما را، نهاده است، بی‌بهره‌اند. آنها را می‌توان با تمدنهای امریکائی در مکزیک و پرو - هر چند شکفتگی اینها هزاران سال دیرتر است - مقایسه کرد. این تمدنهای اخیر نیز از آنچه دوره محوری - البته از حیث زمان جدیدتر از آنها - با خود آورده است، بی‌بهره‌اند، و تنها حضور تمدن باخترزمین که بر پایه

دوره محوری متکی است سبب نابودی آنها گردید.

در بیابانی که به صورت کمر بند از اقیانوس اطلس شروع می شود و پس از گذشتن از افریقا و عربستان تا اعماق آسیا ادامه می یابد، علاوه بر واحه های کوچک متعدد، دو دره رودخانه ای بزرگ وجود دارد: یکی دره نیل، و دیگری بین النهرین. در این دو منطقه، بیش از هر نقطه دیگری در روی زمین، تاریخ آدمی را از روی اسناد و ساختمانها، به طور مداوم می توان دنبال کرد. در اینجا می توانیم آنچه را پیش از سه هزار سال ق.م. بوده است بچشم ببینیم، و همچنین از روی بقایائی که در دسترس ماست به وضع زمانهای پیشتر از آن نیز پی ببریم. در چین به دشواری می توانیم از تاریخ پیش از هزاره دوم ق.م. خبری بیابیم. و اسناد روشن و کاملی که در دست داریم، فقط مربوط به هزاره نخستین پیش از میلاد است. کاوشهای باستانشناسان در هندوستان شهرهائی از هزاره سوم نشان می دهند که از حیث تمدن به پیشرفتهای شایان توجه نائل آمده بوده اند؛ ولی این شهرها هنوز به صورت منزوی دیده می شوند و تا کنون ارتباط بسیار اندکی با تمدن بعدی هند، که در اواخر هزاره دوم آغاز شده است، نمودار می سازند. همه تمدنهای امریکا بسیار جدیدترند، و مربوط به پس از میلاد مسیح. کاوشهائی که در اروپا بعمل آمده است حاکی از وجود تمدنهای مستقل در دوران پیش از تاریخ است که به سه هزار سال ق.م. می رسد، ولی این تمدنها در چنان مرحله ای نبوده اند، و چنان شکلی ندارند که تأثیر قابل توجهی در ما داشته باشند. اینجا چون مربوط به دوران پیش از تاریخ ما اروپائیان است، توجه ما را جلب می کند.

تمدنهای مصری و بابلی، در وضع بعدیشان، برای یونانیان و یهودیان - که در دایره نفوذ آنها زندگی می کردند - شناخته بوده است و از آن پس به صورت خاطره ای باخترزمینی باقی مانده و نخست در زمان ما در نتیجه کاوشهای باستانشناسی و خواندن نوشته هایشان به معنی واقعی، از خلال هزاران سال، قابل رویت شده است. تمدن سند تنها در نتیجه کاوشهای نیم قرن اخیر شناخته شده است. خود هندیان آن را بکلی از یاد برده بودند (نوشته ها هنوز خوانده نشده است). سنت چینی پایه ای را که، در هزاره دوم و پیش از آن، برای آن گذاشته شده است به صورتی آرمانی

در می آورد. باستانشناسان فقط بقایای کمی از آن را یافته اند.

ب. چه وقایعی سبب شروع تاریخ شده است.

وقایع قابل اثباتی که تاریخ با آنها آغاز شد، کدامند؟ شاید عمده آن وقایع به شرح زیر است:

۱. پیدا شدن وظیفه سازماندهی برای قابل استفاده ساختن رودخانه و تنظیم آبیاری در کناره نیل، دجله و فرات، رود زرد، مردمان را مجبور کرده است تمرکزی بوجود آورند و کارگزارانی بکار گمارند و دولت تشکیل دهند.

۲. اختراع خط، که یکی از شرایط آن سازماندهی است (به عقیده هروزی^۱) در سومر حدود ۳۳۰۰، در مصر در حدود ۳۰۰۰ و در چین حدود ۲۰۰۰ ق.م. صورت گرفته است (خط الفبائی را فنیقیان در آخرین هزاره پیش از میلاد ابداع کرده اند). پرسشی که در این مورد مطرح است، این است که آیا منشأ ابداع خط یکی است (سومر) و خطهای دیگر از آن سرچشمه گرفته اند، یا آنکه آدمیان در نقاط مختلف و مستقل از هم خط ابداع کرده اند. ضرورت خط برای اداره امور جامعه سبب پیدا شدن طبقه «منشیان» گردید و بدین سان نوعی آریستوکراسی معنوی پدید آمد.

۳. پیدا شدن «ملت» هائی که دارای زبان واحد و تمدن واحد و اسطوره واحد هستند و از این رو خود را به صورتی واحد احساس می کنند.

۴. سپس دولتهای جهانگیر پدید آمد و نخستین آنها در بین النهرین بود. منشأ پیدائی این دولتها ضرورت پیشگیری از حمله های دائم اقوام صحراگرد و چادر نشین به شهرهای متمدن بود، و برای موفقیت در این پیشگیری مردمان متمدن ناچار بودند همه سرزمینهای اطراف و همچنین اقوام چادر نشین را تحت انقیاد خود در آورند (بدین سان دولتهای جهانگیر سوریه و مصر، و سپس ایران به صورتی تازه پدید آمدند. سپس، شاید به تقلید از دولت ایران، دولت هند پیدا شد، و زمانی دیرتر دولت چین).

۵. رواج استفاده از اسب برای سواری یا کشیدن ارابه های جنگی، که عامل شکفتگی و توسعه تمدنهای بزرگ گردید. استفاده از اسب سبب

شد که آدمی از پیوستگی به زمین رهائی یابد، خود را آزاد احساس کند و روی به مناطق دور نهد. گذشته از این با اسب سواری روش نبرد تازه‌ای پدید آمد و سوار بر پیاده برتری یافت، و بدین سان طبقه نجبا بوجود آمد که رام ساختن و مهار کردن اسب، شهامت اسب سوار و فاتح، و لذت بردن از زیبایی اسب، از مقتضیات آن بود.

درباره وقایعی که سبب پیدائی تاریخ شد، پرسش ژرفتری هم هست: چه دگرگونی در آدمی روی داد که سبب شد او از بی‌تاریخی گام به مرحله تاریخ بگذارد؟ در ذات آدمی چه ویژگی هست که او را به سوی تاریخ سوق داده‌است؟ ویژگی‌های اصلی جریان تاریخ در برابر «پیش از تاریخ» کدام است؟ برای این پرسشها پاسخی می‌جوئیم که با درون آدمی مربوط باشد، و آنچه می‌خواهیم بشناسیم وقایع بیرونی نیست، بلکه دگرگونی‌هایی است که در درون آدمی روی داده‌است.

پیش از آنکه تاریخ آغاز شود، شدن و دگرگون شدنی روی داد که هم در مورد آدمی صادق است و هم در وقایع طبیعی. خصوصیات جهش از این واقعه ساده به سوی تاریخ را شاید بتوان چنین برشمرد:

۱. آگاهی و یادآوری، و انتقال نسل به نسل مکتسبات روحی و معنوی: بدین ترتیب آدمی از بند زمان حال صرف، آزاد می‌شود.

۲. خردگرایی از راه فن (تکنیک) در حدی معین و به معنائی معین: بدین ترتیب آدمی از قید نزدیکترین تصادفها و اتفاقها آزاد می‌شود و می‌تواند پیش‌بینی کند و به فکر تأمین و چاره‌جویی بيفتد.

۳. سرمشق قراردادن آدمیان دیگر، به صورت فرمانروایان و فرزنانگان، و پیش چشم داشتن کارها و سرنوشت آنان: بدین ترتیب آدمی از ظلمت خودبینی، و از ترس ارواح خبیثه آزاد می‌گردد.

دنباله تاریخ سلسله‌ای است از دگرگون شدن اوضاع و دانشها و نمودها و محتواها؛ ولی بدین ترتیب که پیوند همه چیز با همه چیز، و بهم بستگی سنتها، و ارتباط عمومی و فراگیر ممکن می‌گردد و ضرورت آن احساس می‌شود.

علت اینکه آدمی این جهش را کرد چیست؟ هنگامی که او این جهش را کرد، نه می‌خواست چنان کند و نه می‌دانست چه می‌کند. آدمی، همچون

دیگر جانوران از حیث ویژگیهای خویش، هم محدود و هم کامل نیست، بلکه راه امکانات بی حد در برابرش باز است و ذاتش نه کامل است و نه کمال پذیر.

آنچه از اصل در ذات آدمی نهفته است، و آنچه در پیش از تاریخ همچون تخم تاریخ در او جوانه می زده است، همین که تاریخ آغاز شد با شدت و سرعتی فوق العاده سر بر آورد. این جهش انسانیت را، که نتیجه اش تاریخ شد، می توان همچون بلائی تلقی کرد که بر سر آدمی فرود آمد؛ واقعه ای است در نیافتنی؛ بیرون شدن از بهشت است؛ پیروزی نیروی بیگانه است؛ هر چه تاریخ پدید می آورد، سرانجام آدمی را ویران می کند؛ تاریخ حادثه ناسود کننده ای است که شاید به صورت آتشبازی عظیمی نمایان است؛ باید آنچه را در آغاز روی داده چنان از میان برد که همه چیز به حالت نخستین باز گردد؛ سرانجام آدمی به سعادت که در پیش از تاریخ داشته است باز خواهد گشت.

یا می توان گفت: آن جهش بزرگترین هدیه انسان بودن است؛ سرنوشت بلند آدمی چنان بود که آن گام بزرگ را بردارد؛ آن جهش راهی بود به سوی تجربه های تصور نشدنی، و عروجی که او را از مرحله ناکاملیش پیش راند. آدمی در پرتو تاریخ ذاتی شد که می خواهد از خود برتر برود. او نخستین بار در تاریخ به وظیفه عالی خویش آگاه گردید. هیچ کس نمی داند تاریخ به کجا خواهدش برد. حتی درد و رنج و ضرورت نیز می توانند در راه عروج یارایش کنند. آنچه آدمی برآستی هست، در تاریخ شکفته می شود و جلوه گر می گردد:

الف. سرچشمه امکانات اصلی که به آدمی داده شده است، در مبدأ و آغاز اوست. ولی این امکانات نخستین بار هنگامی غنی و پر و آشکار می شوند که با جنبش تاریخ همگام می گردند، وضوح می یابند، ارزش خود را به اثبات می رسانند، فزونی می یابند، گم می شوند، دوباره بیاد می آیند و باز سر بر می دارند. این امکانات احتیاج به خردگرایی دارند، ولی اینجا خود خردگرایی نخستین شرط نیست بلکه وسیله ای است برای روشن شدن مبدأها و هدفهای نهائی.

ب. با جهش به تاریخ، آدمی به ناپایداری آگاه می شود. هر چیز در

جهان زمانی مقدر دارد و باید از میان برود. تنها آدمی است که می‌داند خواهد مرد. با برخورد به این مرز، از ابدیت در زمان آگاه می‌شود، تاریخ را همچون تجلی هستی در می‌یابد، و در زمان، به پایان رسیدن زمان را تجربه می‌کند، و آگاهی تاریخی با آگاهی ابدیت یکی می‌شود.

ج. تاریخ، هجوم و پیش‌آمدن يك يك انسانهاست، که دیگران را دعوت می‌کنند که به دنبال آنان بیایند. هر که آواز ایشان را می‌شنود و سخنشان را می‌فهمد، با حرکتشان همگام می‌شود. ولی تاریخ در عین حال رویداد صرف است و در آن به‌طور دائم دعوتی بی‌حاصل هست، و درماندن و از پای در آمدن و دنبال نکردن. چنین می‌نماید که وزنه سنگینی هر حرکتی را از کار می‌اندازد و هر پیشرفتی را عقیم می‌سازد. نیروی توده‌های عظیم، که صفات و خصلت‌هایشان از حد وسط تجاوز نمی‌کند، هر چه را با آنها سازگار نباشد خفه می‌کند. هر چه در نظر توده‌ها مکان و معنایی ندارد تا به مقتضیات توده‌ای تحقق بخشد، و اعتقاد توده را نمی‌تواند جلب کند، باید نابود شود. تاریخ، سؤال عظیمی است که هنوز پاسخ قطعی خود را نیافته‌است. پاسخ این سؤال را فکر نخواهد داد، بلکه تنها خود واقعیت معلوم خواهد کرد که آیا تاریخ در حال پیشرفت تنها لحظه‌ای میان دو حالت بی‌تاریخی است، یا ظهور و تجلی عمق است که حتی به صورت رنج و مصیبت، و در معرض خطرها و ناکامی‌هایی که هر دم روی می‌نماید سرانجام به نقطه‌ای خواهد رسید که در آنجا هستی و حقیقت به واسطه آدمی آشکار خواهد گردید، و خود آدمی با عروجی پیش‌بینی نشدنی به امکاناتی که از پیش نمی‌توان شناخت دست خواهد یافت.

ج. وجه اشتراك و فرقه‌های تمدنهای باستانی

اصول مشترك تمدنهای قدیم، مانند سازمانهای بزرگ، خط، و اهمیت طبقه «منشیان»، سبب پیدائی انسانی می‌شود که با اینکه از تمدنی ظریف برخوردار است هنوز چیزی بیدار نشده در وجودش هست. خردگرایی منحصر آفنی (تکنیکی) مانع بیدار نشدن و نداشتن تفکر به معنی راستین، نمی‌باشد.

در این جامعه‌های بزرگ همه چیز در قید تصاویر مجسم هستی، و

نظامهای بی‌چون و چراست. چگونگی هستی و زندگی، مسأله نیست، بلکه امر ساده‌ای است که به زبان آورده می‌شود و دنبال می‌شود. مسائل بنیادی انسانی در بستر دانشهای مقدسی آرمیده است که جنبهٔ سحر و راز دارند، و تشویق کاوش و جست و جو، آنها را به جنبش نیاورده است، به استثنای موارد جالب توجهی که در مرحله‌ای ابتدائیند (و ناشکفته می‌مانند). اندیشهٔ عدالت، خاصه در مصر و بابل، با نیروی تمام جوانه می‌زند. ولی دربارهٔ معنی آن پرسشی به میان نمی‌آید. چنان می‌نماید که گوئی پاسخ پیش از پرسش آماده است.

شباهت اوضاع و تحولات، ما را بر آن می‌دارد که در جست و جوی منشأ مشترکی برآئیم. در همهٔ زمانها افزارها و اندیشه‌ها آهسته آهسته در روی زمین از جایی به جای دیگر سرایت کرده‌اند و توسعه یافته‌اند. در مورد هر يك از آنها به دنبال مرکزی می‌گردیم که افزار یا اندیشهٔ تازه از آنجا برخاسته باشد. فرضیه‌هایی دربارهٔ اهمیت سومریان کنارهٔ فرات در کار بنیانگذاری، و نفوذ اندیشه‌هایشان در مصر و چین به میان آورده شده است. ولی ثابت نشده است که نفوذ اندیشه‌های سومریان بدین حد رسیده باشد. فرضیهٔ عجیب دیگری حاکی از این است که مرکز تمدن و فرهنگ در آسیا-تقریباً در کردستان غربی و کنارهٔ دریای خزر - بوده است و فرهنگ شکوفائی که در دورهٔ بارش در آنجا پدید آمده بود، به سبب کوچیدن ساکنان آن سرزمین در دوران خشکی و خشکسالی به هر سو برده شده است و بدین سان تأسیس فرهنگها و تمدنهایی از چین تا مصر در قارهٔ «آسیا-اروپا» صورت پذیرفته است. ولی وقتی که به گودال «پیش از تاریخ» نظر می‌افکنیم، برای این فرضیه قرارگاهی که به تجربه بتوان وجودش را تأیید کرد نمی‌توانیم دید.

اگر وجوه مشترك، احتمالاً منشأ مشترکی داشته باشند در این باره جز تصور بسیار مبهمی از ژرفای پیش از تاریخ آسیا چیزی بدست نداریم. تمام آسیا، که اروپا شبه جزیره‌ای از آن است، «پیش از تاریخ» بلند مدتی داشته است.

ولی فرهنگهای تمدنهای بزرگ باستانی هم فراوانند. در هر يك از آن تمدنها به روح واحد کامل معینی برمی‌خوریم که خاص آن تمدن است.

در چین فقط جوانه‌هایی از اسطوره‌ها و تصورات در باره نظم کل جهان موجود است. در بین‌النهرین خشونت و نیرو و هیجان هست و در حماسه کهن گیلگمش نشانه‌ای از تراژدی وجود دارد. در مصر شادمانی و نشاط زندگی هست و در عین حال که کار اجباری عمومی بر زندگی پرده می‌افکند احساسی از موازنه و اعتدال و علو نمایان است.

اختلاف زبان تا عمق روح می‌رسد. زبان چینی نه تنها از لحاظ ریشه کلمات بلکه از حیث سازمانش چنان فرقی اساسی با زبانهای غربی دارد که تصور سرچشمه گرفتن آنها از منشأ واحد بسیار دشوار است. اگر با این همه چنین منشأ واحدی وجود داشته باشد، پس باید جریان و تحولی که بدین اختلاف انجامیده است چنان زمان درازی طول کشیده باشد که دیگر جایی برای احتمال اشتقاق همه آنها از فرهنگ زنده‌ای در آسیای مرکزی در مرز «پیش از تاریخ» نمی‌ماند.

رابطه این تمدنهای بزرگ با تمدنهای بعدی نیز بسیار متفاوت است. یونانیان و یهودیان با آنها احساس پیگانگی می‌کردند، آنها را می‌شناختند و خاطره‌شان را بیادداشتند، گاه آنها را به دیده ترس و اعجاب می‌نگریستند و گاه به چشم حقارت. هندیان زمانهای بعدی از تمدنهای بزرگ باستانی خبر نداشتند و آنها را بکلی از یاد برده بودند. چینیان دوره محوری فرهنگ باستانی گذشته خود را می‌دیدند که بی‌گسستگی تا زمان خودشان ادامه یافته است، فرهنگ زمان خود را چیز تازه‌ای نمی‌انگاشتند (مگر به صورت انحطاط یافته فرهنگ کهن)، فرهنگ باستانی را که در عالم خیال شکلی آرمانی و اسطوره‌ای پذیرفته بود، به عنوان سرمشق خود می‌نگریستند.

با همه این احوال جنبش تاریخی راستین در تمدنهای باستانی راه نیافت. هزاران سال (پس از آفرینشهای خارق‌العاده‌ای که در آغاز صورت گرفت) از حیث روحی و معنوی، زمان کم جنبشی بود؛ هرچند در عین حال زمان یورشها و کوچها از آسیای مرکزی بود؛ زمان فتوحات و دگرگون‌شدنها، زمان نابودشدن یا بهم آمیختن اقوام، و زمان دوباره سر برداشتن فرهنگهایی که گاهگاه به سبب حوادث مصیبت‌بار منقطع می‌گردیدند.



دوره محوری و نتایج آن

خصوصیات دوره محوری را بدان جهت در آغاز این بحث تشریح کردیم که به عقیده ما درک آن برای تصویر تاریخ عمومی جهان اهمیتی اساسی دارد.

وقتی که به تاریخ فلسفه می‌پردازیم، دوره محوری برای پژوهش درباره تفکر خود ما، زمینه‌ای پربار و بسیار سودمند است. این دوره را می‌توان حد فاصلی میان دو دوران دولتهای بزرگ نامید، دوره توقف و استراحتی برای آزادی، نفس راحت کشیدنی در روشنترین آگاهی.

الف. ساخت تاریخ عمومی مبتنی بر دوره محوری

دوره محوری خمیرمایه‌ای می‌شود که تمام عالم انسانیت را، در چهارچوب تاریخ جهان، بهم می‌پیوندد. آن دوره برای ما معیاری می‌شود تا اهمیت تاریخی اقوام و ملل را در تمام عالم انسانیت به یاری آن معین کنیم.

اقوام و ملل مختلف جهان از حیث رفتاری که در برابر دوره محوری در پیش می‌گیرند به دو بخش منقسم می‌شوند و از این لحاظ دوره محوری بزرگترین عامل جدائی میان آنهاست:

۱. ملل محوری: اینها اقوام و مللی هستند که در عین ادامه دادن به گذشته خود، در جهش دوره محوری شرکت جستند، و در نتیجه در میانه دوره محوری تولدی دوباره یافتند و به یاری این دوره ماهیت معنوی آدمی و تاریخ واقعی او را بنیان نهادند: اینها چینیان و هندیان و ایرانیان و

یهودیان و یونانیانند.

۲. مللی که از رخنه دوره محوری برکنار ماندند: این رخنه برای تاریخ عمومی جهان سرنوشت ساز بود ولی واقعه‌ای جهانگیر نبود. برخی از ملل بزرگی که فرهنگهای بزرگ باستانی را بوجود آورده بودند پیش از آن رخنه و همزمان با آن زندگی می کردند، ولی از آن بهره‌ای نیافتند و با وجود همزمانی، تحت تأثیر آن قرار نگرفتند.

در اثنای دوره محوری، فرهنگ مصر و بابل هنوز در حال شکوفائی بود، هر چند سیمایش به طور محسوس دگرگونی یافته بود.

هر دو آن تمدنها فاقد چنان تفکری بودند که آدمی را دگرگون می سازد. ملل دوره محوری نتوانستند آنها را منقلب کنند و آنها در برابر انقلابی که در پیرون از حوزه زندگیشان روی نمود عکس العملی نشان ندادند، بلکه زمانی هنوز همچنان ماندند که بودند، و به نظام دولتی و زندگی اجتماعی و هنر معماری و مجسمه سازی و نقاشی و مذهب سحرآمیز خود ادامه دادند. ولی چندی نگذشت که آهسته آهسته به نابودی گرائیدند. پس از آن در ظاهر تحت انقیاد دولتهای تازه‌ای در آمدند، در درون نیز فرهنگ کهن خویش را از دست دادند و نخست در فرهنگ ایرانی، و سپس در فرهنگ ساسانی و اسلامی (در بین النهرین) یا در تمدن رومی و مسیحی (سپس در مصر در تمدن اسلامی) منحل شدند. آنها هر دو برای تاریخ عمومی جهان اهمیت دارند زیرا یونانیان و یهودیان در حالی که آنها را می دیدند و از آنها می آموختند، و گاه از آنها کناره می گرفتند و گاه از آنها بهره می یافتند، رشد کردند و بنیان باخترزمین را پدید آوردند. پس از آن، آن فرهنگهای باستانی تقریباً از یادها رفتند تا آنکه در زمان ما دوباره کشف شدند.

ما، در عین حال که عظمت آنها را به دیده اعجاب می نگریم، با آنها بیگانگی احساس می کنیم و این بیگانگی جدائی ژرفی است که به علت بهره نیافتن آنها از رخنه دوره محوری، میان ما و آنها افتاده است. ما به چینیان و هندیان بسیار نزدیکتریم تا به مصریان و بابلیان. عظمت فرهنگ مصر و بابل یگانه است. با این همه آنچه برای ما مأنوس است در زمان آن رخنه تازه آغاز شده است. ما با شگفتی و حیرت آثار نخستین جوانه‌ای

را در آنها می بینیم، چنانکه گوئی رخنه می خواهد آغاز شود، ولسی پدید نمی آید، خصوصاً در مصر.

برای درك تاریخ انسانیت، این پرسش اساسی در برابر ما قرار دارد: آیا باید چین و هندوستان را کنار مصر و بابل قرار دهیم و فرقشان را با اینها فقط در آن بینیم که آنها تا امروز ادامه یافته اند؟ یا چین و هندوستان به سبب مشارکت در فرهنگ آفرینی دوره محوری چنان گام بزرگی برداشته اند که بر تمدنهای بزرگ باستانی برتری اساسی یافته اند؟ من آنچه پیشتر گفته شد دوباره تکرار می کنم: مصر و بابل را می توان با چین باستانی و فرهنگ هندی هزاره سوم، در يك ردیف قرار داد، ولی نمی توان آنها را با تمام چین و تمام هندوستان مقایسه کرد. چین و هندوستان نه تنها بدان جهت که تا امروز زنده مانده اند، بلکه از آن رو که به آن رخنه تحقق بخشیده اند، کنار باختزمین قرار دارند. این نکته را باید با نظر انتقادی تشریح کنیم:

این نظریه ای قدیمی است که می گویند چین و هندوستان در مقام مقایسه با باختزمین، تاریخ به معنی راستین ندارند؛ چه، تاریخ به معنی حرکت و تحول و دگرگون شدن ذاتی و ماهوی و شروعه های تازه است. در باختزمین فرهنگهای گوناگون در پی یکدیگر می آیند: نخست فرهنگ آسیای غربی، سپس فرهنگ مصری، پس از آن فرهنگ «یونانی-رومی» و سرانجام فرهنگ «ژرمنی-رومی». مراکز جغرافیائی و مکانها و اقوام و ملتها عوض می شوند و یکی جای دیگری را می گیرد. ولی در آسیا، بعکس، همان يك چیز همیشه در جای خود می ماند: گاه فقط نمودش دگرگون می شود، گاه بر اثر حوادث به افول می گراید، و گاه از همان منبع دوباره سر برمی دارد، در حالی که پیوسته همان است که بود.

این نظریه سبب پیدائی تصویری می شود که در شرق رود سند و کوههای هندوکش ثباتی بی تاریخ می نماید و در غرب آنها جنبش و تحول. در این صورت مرز جدائی ژرف منطقه های فرهنگی، میان ایران و هندوستان قرار می گیرد. لرد الفینستون^۱ (با استناد به هگل) می گوید: اروپائیان تا

کنار رود سند هنوز خود را در اروپا احساس می‌کنند.

به نظر من چنین می‌نماید که وضع تاریخی چین و هندوستان در قرن هیجدهم، سبب پیدائی این عقیده شده‌است. لرد الفینستون تنها اوضاع زمان خود را می‌دید، نه تمام محتوای چین و هندوستان را. در آن زمان هر دو آنها راه سرایشی را که در آن افتاده بودند پایان برده و به آخرین نقطه انحطاط رسیده بودند.

آیا عقب رفتن هندوستان و چین در قرن هفدهم علامت بزرگی نیست برای امکانی که بر سر راه تمام انسانیت قرار دارد؟ آیا این مسأله سرنوشت در برابر ما نیز قرار ندارد که ممکن است بلغزیم و به همان ژرفنای آسیائی بیفتیم که چین و هندوستان نیز عروج خود را از همان آغاز کرده بودند؟

۳. ملل دنباله‌رو: همه اقوام و ملل جهان به دو گروه منقسم می‌شوند: یک گروه بر پایه دنیائی که رخنه دوره محوری پدید آورد مبتنی است؛ دیگری شامل اقوامی است که از آن رخنه برکنار ماندند. گروه نخستین ملل تاریخی هستند و گروه دوم اقوام طبیعی.

در خود دنیائی که بر اثر دوره محوری پدید آمد، عواملی که سبب سازماندهی سیاسی دول بزرگ شدند مقدونیان و رومیان بودند. فقر معنوی اینان ناشی از این واقعیت است که تجربه آن رخنه به هسته روحشان نرسید. ازین رو اینان در دنیای تاریخی قادر شدند به اینکه فتوحات سیاسی بکنند، کشورها را سازمان دهند و اداره کنند، فرهنگ دیگران را کسب کنند و نگاه دارند، نگذارند در سنت گسستگی روی دهد، ولی نتوانستند تجربه آن رخنه را ادامه دهند یا ژرفتر سازند.

در شمال وضع غیرازین بود. گرچه شمال نیز از انقلاب روحی و معنوی بزرگ همچنان برکنار بود که بابل و مصر، و اقوام شمالی از خواب بدویت بیدار نشده بودند، ولی اینان، هنگامی که با دنیای معنوی دوره محوری برخورد کردند به سبب وضع روحی خاص خود که دریافتنش برای ما براستی دشوار است (و هگل آن را روحیه شمالی می‌نامد) جوهری مستقل یافته بودند.

ب. تاریخ جهان پس از رخنه دوره محوری

از دوره محوری دو هزاره گذشته است. دولتهای بزرگی پدید آمدند و خرد شدند و از میان رفتند. در هر سه منطقه، دوران دولتهائی که با هم در نبرد بودند، دوران شکست و تنزل، دوران حرکت و جابجا شدن اقوام، دوران فتوحات موقت و بی دوام و لحظه‌های تازه فرهنگ آفرینی که زود خاموش شدند، پشت سرهم آمدند و گذشتند. اقوام تازه‌ای در سه منطقه بزرگ فرهنگی وارد شدند: در باخترزمین یونانیان و اسلاوها؛ و در آسیای شرقی ژاپونیها و مالزیها و سیامیها. اینان نیز به نوبه خود شکل‌های فرهنگی تازه‌ای پدید آوردند ولی این کار را از راه کسب سنت فرهنگ عالی دوره محوری و دگرگون ساختن شکل آن انجام دادند.

ژرمنها برای نخستین بار در این زمان، یعنی از هنگام بهره‌یافتن از آن انقلاب انسانیت، که هزار سال پیشتر روی داده بود، وظیفه‌ای در جهان بعهدہ گرفتند. اینان از لحظه‌ای که با آن دنیا ارتباط می‌یابند و بدان متکی می‌گردند، جنبشی نو آغاز می‌کنند که امروز هم در آن (که دنیای «ژرمنی-رومی» اروپا نام دارد) بسر می‌برند. در این زمان باز پدیده تاریخی یگانه‌ای روی نمود. آنچه دوران باستان (آنتیک) از عهده‌اش یرنیامده بود، اکنون وقوع یافت. حد اعلای تنش انسانی، وضوح موقعیتهای مرزی، و همه چیزهائی که در دوره رخنه آغاز شده و در اواخر دوره قدیم تقریباً به افول گرائیده بود، اکنون بار دیگر با همان ژرفا، و شاید با وسعتی بیشتر تحقق یافت. درست است که این تحقق نه برای نخستین بار بود و نه زاده تجربه شخصی کسانی که عامل آن بودند، ولی منشأ و مسبب اصلی آن، برخورد با آن دنیائی بود که اکنون به عنوان چیزی متعلق به خود تجربه گردید. بدین سان برای تحقق بخشیدن به آنچه برای آدمی ممکن است، کوششی تازه آغاز شد.

در مقایسه با چین و هندوستان، چنین می‌نماید که در باخترزمین آغازهای تازه و هیجان‌انگیز بیشتر است. آنجا که تداوم روحی و معنوی هست، و گاه‌بگاه ضعیف می‌شود، دنیاهای معنوی کاملاً مختلفی پشت سر هم می‌آیند. اهرام مصر، پارتنون، کلیساهای گوتیک: این نوع گوناگونیه‌ها، به عنوان پدیده‌های تاریخی پیاپی، در چین و هندوستان نیست.

با این همه، در آسیا نمی‌توان سخن از ثبات گفت. در چین و هندوستان قرنهای سکوت وجود دارد، مانند دوره جابجائی اقوام در قاره ما، که طی آن چنین می‌نماید که تمام فرهنگ دستخوش هرج و مرج شده و به نابودی گرائیده‌است؛ ولی باز فرهنگ تازه‌ای پدیدار می‌شود. در آسیا نیز - در چین و هندوستان - مراکز فرهنگ و سیاست از نظر جغرافیائی جابجا می‌شود و ملت‌هایی که بار جنبش را بدوش می‌کشند عوض می‌شوند. فرق آنجا با اروپا فرقی اساسی نیست. شباهت بزرگ به جای خود باقی می‌ماند: عصر فرهنگ‌آفرینی دوره محوری، پشت سر آن انقلابها و دگرگونیها و رنسانسها، تا آنکه اروپا از ۱۵۰۰ میلادی گامهای حیرت‌انگیز خود را برمی‌دارد، در حالی که چین و هندوستان درست در همین زمان از حیث فرهنگی عقب می‌روند.

از هنگامی که رخنه دوره محوری روی داده، و معنویت که در آن پدید آمده‌است خود را از راه ذهن و فکر و آثار و اشکال به هر که توانائی شنیدن و فهمیدن دارد ابلاغ می‌کند، و امکانه‌ای بی‌نهایت، محسوس گردیده‌اند... از آن هنگام همه اقوام و مللی که پس از آن آمده‌اند در پرتو کوشش و تلاش خود برای بهره‌یابی از آن رخنه، و به واسطه ژرفای تأثیری که آن رخنه در آنان بخشیده، ملل تاریخی شده‌اند.

رنخه بزرگ دوره محوری به مثابه ورود بشریت به جرگه خاصی است. هر تماس بعدی با آن نیز به مثابه ورود تازه‌ای است به این جرگه. از آن زمان تنها آدمیان و اقوامی که در این جرگه پذیرفته شده‌اند در جریان تاریخ به معنی راستین شرکت دارند. ولی این جرگه راز نهفته‌ای نیست. بلکه در روز روشن عرضه می‌شود و اشتیاقی بی‌حد به اعلام و ابلاغ خود دارد، و خود را به همه کس می‌نمایاند و در معرض هرگونه آزمایشی قرار می‌دهد؛ و با این همه «راز آشکاری» است، زیرا تنها کسی می‌تواند آن را ببیند که برای آن آمادگی دارد، و از طریق آن دگرگون می‌گردد و به خود می‌آید.

ج. اهمیت اقوام هند و اروپائی

از روزگاران کهن اقوام گوناگون از آسیا به سوی جنوب می‌آیند.

حتی سومریان نیز از شمال آمده‌اند. از دو هزار سال پیش از میلاد مسیح اقوامی با زبانهای هند و اروپائی به هندوستان و ایران آمدند، سپس به یونان و ایتالیا؛ گروهی با نام کلت و ژرمن از اواسط هزاره پیش از میلاد دنیای فرهنگساز جنوب را آشفته ساختند، چندی امپراتوری روم آن را از پیشرفت بازداشت، همچنانکه زمانی چین در برابر صحراگردان مغول ایستاد. پس از آن، در دوره جابجائی اقوام، گروههای ژرمن و اسلاوری به جنوب نهادند، سپس اقوام ترک و بعد از آن مغول. این حرکت دائمی اقوام به سوی مناطق فرهنگی تا چند قرن پیش به پایان نرسیده بود. پایان قطعی این حرکت نتیجه پایان یافتن چادرنشینی است. از قرن هجدهم تا امروز دهقانان چینی از جنوب به شمال در حرکت بوده‌اند و به‌طور مداوم به نحو مسالمت‌آمیز در مغولستان سکونت گزیده‌اند. در شمال، آخرین گروههای چادرنشین را دولت روسیه به سکونت در شهرها و روستاها مجبور کرده‌است.

ما عادت داریم در میان این اقوام که طی هزاران سال در وقایع تاریخی تأثیر قطعی داشته‌اند به صاحبان زبانهای هند و اروپائی از نظر تاریخی برتری خاصی قائل شویم. حق داریم چنین کنیم، ولی این حق محدود است. فرهنگهای بزرگ باستانی در هیچ‌جا فرهنگ هند و اروپائی نیستند. حقیقتها که زبانشان از خانواده هند و اروپائی است از خصوصیت روحی ویژه‌ای بهره‌مند نیستند.

گرچه گذشته اقوام هند و اروپائی در دوران فرهنگهای بزرگ باستانی هیچ‌گونه دنیای سازمان‌یافته‌ای که دارای خط و دولت و سنتی باشد نشان نمی‌دهد، ولی باید دنیائی در میان بوده باشد که خصوصیتش منحصر به زبان مشترک نبوده‌است بلکه در آن به محتواهای معنوی ژرفی - مثلاً اندیشه خدائی که پدر آدمیان است، و نزدیکی خاصی با طبیعت - می‌توان راه برد. در طول تاریخ دوره‌های تنزل و فراموشی و افول، و دوره‌های شناسائی دوباره، یساده‌آوری دوباره، و تکرار و تنظیم دوباره، پیایی می‌آیند. «رنسانس»ها همیشه پیش می‌آیند (دوره آوگوستی، دوره کارولنژی، رنسانس اوتونی، دوره رنسانس به معنی خاص، حرکت اومانستی آلمان

از ۱۷۷۵ تا ۱۸۳۵، رنسانس سانسکریت در قرن دوازهم، دوره کنفوسیوسی سلسله هان، دوره کنفوسیوسی جدید سلسله سونگ).

ولی فرهنگهایی که به دست هند و اروپائیان بنیان نهاده شده است، برای دوره محوری و هزارها سال پس از آن در باخترزمین، اهمیت بسیار زیادی دارند. هندیان و یونانیان و ژرمنها، و همچنین کلتها و اسلاوها و ایرانیان زمانهای بعد، وجه اشتراکی دارند: اینان داستانهای قهرمانی و حماسه پدید آورده، تراژدی را کشف کرده و در باره آنها اندیشیده اند و به آنها شکل داده اند. آنچه از این نوع در میان اقوام دیگر می توان یافت - گیلگمش بابلیان، گزارش جنگ کادش نزد مصریان، سان کئوچی نزد چینیان - وضع و حال دیگری دارد. آن پدیده ها در کیفیت دوره محوری در هندوستان و ایران و یونان اثر بخشیده است. ولسی اقوامی، مانند یهودیان و چینیان، که در دوره محوری نقشی چنان بنیادی داشته اند، به هیچ روی از تیره هند و اروپائی نیستند؛ و همه فرهنگهایی که هند و اروپائیان در مناطق مختلف بنیان نهاده اند بر پایه فرهنگهای بزرگ پیشتر و بر اثر آمیختن با ساکنان قدیمی آن منطقه ها و کسب و تصاحب سنتهای بیکانه پدید آمده است.

در اروپا، در وجود اقوام شمالی، پس از تماس با دوره محوری که از هزاره نخستین پیش از میلاد صورت گرفت، جوهری بیدار می شود - هر چند تصورش ابهام آمیز است - از نوع نیروهائی که پاره ای از آنها در دوره محوری متجلی گردید. نخستین بار در پرتو این تماس، آنچه شاید پیشتر در غرایز نا آگاه اقوام شمالی نهان بود تلطیف می شود. در آفرینشهای تازه روح چیزی روی می نماید که نخست از حالت مقاومت لگام گسیخته به شکل جنبش خشم روحی و سپس به صورت جستن و پرسیدن در می آید، یا از حالت «من» تردیدناپذیر به صورت شخصیت آزاد، بر پایه هستی مستقل، در می آید. هر تنشی تا آخرین حد ممکن حدت می یابد، و نخستین بار در این تنش تجربه می شود که آدمی چیست، هستی در دنیا، و خود هستی، چه معنائی دارد، و به تعالی یقین پیدا می شود.

د. تاریخ باخترزمین

۱. نظر کلی - در تاریخ چین و هند انقسام به بخشها و اعضای مختلف، بدان سان که در باخترزمین هست، دیده نمی شود؛ و در آن از نمایانی اعداد، و روشنی نبرد نیروها و اعتقادهای مذهبی با یکدیگر، خبری نیست. باخترزمین رویارویی دو قطب شرق و غرب را نه تنها در فرق گذاری میان خود و دیگران، که بیرون از آنند، داراست، بلکه این رویارویی دو قطب را نیز در خود دارد.

انقسام تاریخ باخترزمین، بخشهای ذیل را نشان می دهد:
سه هزار سال بابل و مصر تا اواسط هزاره آخر پیش از میلاد.
هزار سال مبتنی بر رخنه دوره محوری، تاریخ یهودیان، ایرانیان، یونانیان، و رومیان، که طی آن باخترزمین به طور خود آگاه برقرار می شود؛ این دوره از اواسط هزاره آخر پیش از میلاد تا اواسط نخستین هزاره پس از میلاد دوام می یابد.

از هنگام جدائی شرق و غرب در اواسط نخستین هزاره پس از میلاد، و پس از فاصله ای در حدود پانصد سال، در غرب تاریخ تازه باخترزمین - که تاریخ اقوام «ژرمنی-رومی» است - تقریباً در قرن دهم میلادی آغاز می شود و تا کنون، یعنی تا حدود هزار سال، دوام یافته است. در شرق، دولت و فرهنگ قسطنطنیه تا قرن پانزدهم به حیات خود ادامه می دهد. سپس در آنجا مشرق زمین آسیای غربی، از طریق اسلام و با ارتباط دائم با اروپا و هندوستان، شکل می گیرد.

در طی این جریان تاریخی که هزاران سال بطول انجامیده است، باخترزمین چنان گامهای استواری برداشته، و از شکست و جهش نهرا سیده و قاطعیت را به جهان آورده است، که مانند آن را نه در چین می توان دید و نه در هندوستان. اختلاف و جدائی اقوام و زبانها، شاید در چین و هندوستان کمتر از باخترزمین نباشد. ولی در آنجا این اختلافها، در حال نبرد، پایه ای برای گوناگونی آفرینشها و واقعیت بخشیدنها، و محسوس شدن فرق آنها با یکدیگر، نمی شود؛ و به ساختن تاریخی دنیائی که در آن آفرینشهای معنوی خاص، چنان نیروئی پدید می آورند که چارچوب همه چیز را تهدید به شکستن می کند، نمی انجامد.

۲. اهمیت محور مسیحی - برای آگاهی باخترزمین، مسیح محور تاریخ است.

مسیحیت، در شکل کلیسای مسیحی، شاید بزرگترین و بالاترین شکل سازمانی روح و معنویت انسانی است که تاکنون در جهان بوده است. منشأ نیرو و شرایط مذهبی آن یهودیگری است (از نظر تاریخ، عیسی در ردیف پیامبران یهودی، بازپسین آنها، و ادامه آگاهانه آنهاست)؛ منشأ وسعت فلسفی و روشنی اندیشه آن، یونان است؛ و توانائی سازماندهی و واقع بینی، از روم به آن رسیده است. همه اینها با هم، واحد کاملی پدید آورده اند بی آنکه کسی از آغاز نقشه آن را طرح کرده باشد؛ از يك سو آخرین نتیجه یکپارچه و شگفت انگیز امپراتوری روم است که خود مجموعه ای بود از فرهنگها و مذهبها و سنتهای گوناگون؛ از سوی دیگر اندیشه های مذهبی و فلسفی تازه (که مهمترین نماینده آنها آگوستین قدیس است) به آن حیات و حرکت بخشیده است. این کلیسا ثابت کرد که قادر است حتی اضداد را بهم بپیوندد و مجبور به سازگاری کند، والاترین آرمانهایی را که تا آن زمان وجود داشتند در خود جذب کند، و همه آنچه را بدست آورده است با سنتی شایان اعتماد حفظ کند.

ولی از نظر تاریخی، مسیحیت از حیث محتوا، و در واقعیت خود، نتیجه دیررسی است. چون مسیحیت به عنوان پایه و منشأ زمان آینده تلقی شد، در دید تاریخی باخترزمین پدیده های اواخر عهد قدیم اهمیتی بیش از خود آن عهد یافت؛ شبیه این وضع در چین و هندوستان نیز روی داده است. در سراسر اروپای قرون وسطی سزار و آگوستوس مهمتر از سولون و پریکلس شمرده می شوند، و یرژیل بیش از هومر اهمیت دارد، و دیونیزوس آرئوپاگیتا و آگوستین بیش از هراکلیت و افلاطون. بازگشت بعدی به محور اصلی و واقعی هرگز به طور کامل و تمام انجام نگرفت، بلکه تنها در قسمتی و به صورت کشفهای دوباره واقعیت یافت؛ مانند روی آوری به ارسطو و افلاطون در قرون وسطی، بازگشت به ژرفای دین پیامبری از طریق جنبشهای پروتستانی، و تجربه دوباره فرهنگ یونان به واسطه اومانیزم آلمانی در پایان قرن هیجدهم.

ولی کیفیت مسیحیت باخترزمینی، نه تنها از نظر معنوی بلکه از

لحاظ سیاسی نیز در اروپا تأثیر قطعی بخشیده است. این واقعیت را از راه بررسی تطبیقی بروشنی می توان دید. دینهای جزمی پس از قرن سوم مسیحی عامل ایجاد وحدت سیاسی شده اند. دین ایرانی از سال ۲۲۴ میلادی تکیه گاه دولت ساسانی شد، مسیحیت پایه دولت روم از زمان کنستانتین گردید، و اسلام از قرن هفتم پایه دولتهای عرب. در مقایسه با دنیای بده و بستان آزاد فرهنگها در عهد قدیم که دنیای تمام انسانیت بود، در این دوره مغاکهائی دهان باز کردند. جنگها، در عین حال رنگ جنگهای مذهبی یافتند: میان بیزانس و ساسانیان، میان بیزانس و عربها، و بعد میان دولتهای غربی و کشورهای اسلامی، و سرانجام جنگهای صلیبی. در این دنیای دگرگون شده، دین مسیح در بیزانس فرقی با دیگر دینهای جزمی نداشت. بیزانس دولتی کم و بیش مذهبی بود. ولسی در باخترزمین چنین نبود. گرچه در اینجا نیز کلیسا آرزوی حکومت داشت، ولسی چون این آرزو برآورده نشد، کلیسا نبرد آغاز کرد، و در نتیجه نه تنها پایه زندگی معنوی شد بلکه عامل آزادی در برابر فشار دولت گردید. بدینسان در باخترزمین مسیحیت حامی آزادی، حتی برای مخالفان کلیسا شد. دولتمردان بزرگ، مردمان مذهبی و مؤمن بودند. نیروی اراده آنان تنها متوجه قدرت سیاسی زودگذر نبود بلکه برآن بود که نحوه زندگی و شکل دولت را بسا اخلاق و دین سازگار نماید، و همین خود سرچشمه اصلی آزادی باخترزمینی از قرون وسطی است.

۳. ادامه تربیت و فرهنگ در باخترزمین - ادامه تربیت و فرهنگ در باخترزمین، با وجود شکستهای فوق العاده و ویرانیه و تنزل کامل ظاهری، هرگز منقطع نشده است. لاقلاً نحوه تلقیها و تصورها و کلمات و فرمولها، در طول هزاران سال زنده مانده است، و آنجا که مایه گیری آگاهانه از گذشته متروک می شود باز نوعی ادامه واقعی به حال خود می ماند و دوباره پیوند با گذشته به طور آگاهانه صورت می گیرد.

چین و هندوستان همیشه گذشته خودشان را زنده نگاه داشته اند ولی یونان، به عکس آنها، علاوه بر گذشته خود، با گذشته دیگران نیز، مانند گذشته مشرق زمین، زندگی کرده است، و اقوام شمالی فرهنگ دنیای مدیترانه را که در آغاز با آنان بیگانه بود ادامه داده اند. ویژگی خاص

باخترزمین اینجاست که هر بخش آن اصالت فرهنگ خود را با ادامه فرهنگهای بیگانه پیشین توأم می‌کند، آنها را در خود جذب می‌کند، از آنها سود می‌برد و آنها را دگرگون می‌سازد.

باخترزمین پایه خود را بر مسیحیت و فرهنگ عهد باستان (آنتیک)، در شکلی که در اواخر عهد باستان به اقوام ژرمن رسیده‌است، بنیان می‌نهد؛ و سپس گام به‌گام به اصل دین مبتنی بر کتاب مقدس، و هم به اصل ماعت فرهنگی یونان، راه باز می‌کند.

اومانیسم از زمان خانواده سیپسون^۱ شکل فرهنگی و تربیتی آگاهانه‌ای بود، و از آن زمان تاکنون به صور گوناگون با جریان تاریخ باخترزمین همگام بوده‌است.

باخترزمین تبلورهائی جهانی پدیدآورد که منبع زندگی و ادامه فرهنگ شد: امپراتوری روم، و کلیسای کاتولیک. آنها هر دو پایه آگاهی اروپا شدند که گرچه دائماً در معرض متلاشی شدن ولسی در برابر خطرهای بزرگ بیگانه هر بار از نو - هرچند نه به صورتی شایان اعتماد - سربرداشته‌است (مثلاً در دوران جنگهای صلیبی، در مقابل خطر حمله مغول، در برابر خطر ترکان عثمانی).

ولی تمایل به صور جهانی متحدالشکل فرهنگ و تربیت و سنت، منجر به سکون و جمود زندگی، بدان‌سان که در فرهنگ کنفوسیوسی چین پیش‌آمد، نشد؛ بلکه جنبشها و رخنه‌هائی پیاپی روی داد و هر يك از اقوام اروپائی، به نوبت، دوره‌های فرهنگ‌آفرینی خود را بوجود آورد، و زندگی تمام اروپا از آنها مایه گرفت.

با رنسانس ایتالیا، دوره تجدید حیات فرهنگ عهد باستان (آنتیک) آغاز شد، و با اصلاح مذهب در آلمان، دوره استقرار دوباره مسیحیت. هر دو اینها برآستی دوره‌های شناسائی بسیار عمیق مسحور تاریخ جهان شده‌اند. ولی در عین حال هر دو اثر اصلی باخترزمین جدیدند که آفرینش

۱. خانواده اشرافی رومی در قرن دوم میلادی. یکی از معروفترین افراد این خانواده پوپلیوس کرنلیوس سیپو آفریکانوس است که در ترویج فرهنگ یونانی در روم کوشیده. - م.

و ایجاد آن حتی پیش از آن زمان با نیروئی روزافزون آغاز شده بود. دوره تاریخ جهان از ۱۵۰۰ تا ۱۸۳۰ میلادی که دوره غنای باخترزمین از حیث شخصیت‌های خارق‌العاده، و آثار ابدی شعر و هنر، و ژرف‌ترین احساسات دینی، و سرانجام دوره آفرینش علم و فن در اروپاست، شرط مستقیم زندگی معنوی ماست.

ویژگی باخترزمین

آگاهی تاریخی اروپا در قرنهای گذشته سبب شد که اروپائیان هرچه را به پیش از یونان و پیش از یهود تعلق داشت، به عنوان چیزی بیگانه، به مقام مقدمه‌ای صرف برای تاریخ تنزل دادند؛ و هرچه را که در کره زمین بیرون از دنیای فرهنگی خودشان زنده مانده بود در جزو رشته مردم‌شناسی قرار دادند و آثار آنها را در موزه‌های مردم‌شناسی گرد آوردند. گرچه این کوتاه‌بینی مدتهاست که از میان برداشته شده، ولی حقیقتی در آن هست.

حتی در دوره محوری - که در آن شباهتهائی از چین تا باخترزمین نمودار است، و سپس در طی زمانهای بعد تحولاتی نامشابه در آنها روی می‌دهد - میان آن منطقه‌ها فرقهاست. با این همه، با توجه به دنیای جدید (مدرن) ما، و در مقام مقایسه با این دنیا، هنوز تا حدود ۱۵۰۰ میلادی تشابهی میان حوزه‌های فرهنگی بزرگ دیده می‌شود.

اما در قرنهای اخیر چیز یگانه‌ای که به تمام معنی نو است پدیدار گردید: علم که نتیجه‌اش به فن (تکنیک) منجر شد. این چیز یگانه، جهان را چه از حیث ظاهر و چه از لحاظ معنی چنان منقلب کرد که هیچ حادثه‌ای از نخستین لحظه تاریخ تا امروز قابل قیاس با آن نیست. علم، امکانات و خطرهای با خود آورده است که تاکنون شنیده نشده بود. عصر فن (تکنیک) که تقریباً از یکصد و پنجاه سال پیش آغاز شده است، تازه طی چند ده سال گذشته به قدرت کامل رسیده، و اکنون با سرعتی پیش-بینی نشدنی به پایه‌های قدرت خود استحکام می‌بخشد. ما فقط از بخشی از نتایج خارق‌العاده آن آگاهیم. تمام هستی، به طور اجتناب‌ناپذیر بر بنیانهای

تازه ای قرار گرفته است.

اصل علم و فن (تکنیک) از اقوام «ژرمنی-رومی» است. این اقوام به واسطه علم و فن نقطه عطفی در تاریخ پدید آوردند؛ و تاریخ انسانیت این کره خاکی را به معنی راستین آغاز کردند. تنها اقوام و مللی که علم و فن باخترزمین را برمی گیرند و بدین سان به خطرهایی که این دانستن و توانستن باخترزمینی برای انسانیت در بردارد، تسن می دهند، می توانند در این تاریخ فعالانه شرکت جویند.

اگر پدیدآورنده علم و فن (تکنیک) باخترزمین است، پس این سؤال پیش می آید: چرا علم و فن در باخترزمین پدید آورده شد، نه در آن دو منطقه بزرگ دیگر؟ آیا باخترزمین در همان دوره محوری ویژگی خاصی داشت که اثرش تازه در قرنهای اخیر پدیدار شد؟ آیا از آغاز، در همان دوره محوری، استعدادی در آن پنهان بود که سرانجام در علم نمایان گردید؟ آیا چیزی هست که خاص باخترزمین باشد؟ ماهیت تحول یگانه به تمام معنی تازه باخترزمین را که خاصیتش دگرگون ساختن بنیادی است، از طریق اصلی فراگیر می توان توجیه کرد. ولی دریافتن این اصل ممکن نیست. با این همه شاید بتوان با اشاره هایی به ویژگی خاص باخترزمین توجه کرد:

۱. از لحاظ جغرافیائی فرق بزرگی میان آن دو هست. در حالی که سرزمینهای چین و هندوستان از خشکیهای بزرگ و محصور تشکیل می یابد، باخترزمین گوناگونیهای فوق العاده - چون شبه جزیره، جزیره، مناطق بیابانی و واحه ها، آب و هوای خاص دریای مدیترانه، دنیای کوههای آلپ و سواحل نسبتاً طولانی دریاها - دارد، و اقوام و ملل متعدد با زبانهای گوناگون، که به نوبت یکی پس از دیگری رهبری بازرگانی و کوشش و تلاش و اثرآفرینی را بعهدہ گرفته و بدین سان در این سرزمین تاریخ را بوجود آورده اند. سرزمینها و اقوام و ملل باخترزمین تصویری خاص خود نمایان می سازند.

دیگر ویژگیهای روحی و معنوی باخترزمین را می توان با چند اشاره بیان کرد:

۲. باخترزمین، اندیشه آزادی سیاسی را می شناسد. در یونان، هر

چند به طور موقت، چنان آزادی پای گرفت و مستقر شد که تا آن زمان در هیچ جای دیگر جهان پدید نیامده بود. اتحاد برادرانه هم‌سوگندی از مردان آزاد، در برابر استبداد سازمانی جهانی، که ادعای خوشبخت ساختن ملتها را داشت، پای فشرد و مردانه ایستاد. بدین‌سان شهر آتن آگاهی آزادی باخترزمین - اعم از واقعیت آزادی یا اندیشه آزادی - را بنیان نهاد. چین و هندوستان، بدین معنی سیاسی، آزادی را نمی‌شناسند.

از اینجا درخششی خاص بر سراسر تاریخ باخترزمین پرتوافکند و تکلیفی برعهده ما نهاد. نقطه عطفی بزرگ در قرن ششم پیش از میلاد آغاز شد: از آن زمان که آزادی تفکر یونانی، انسانهای یونانی، و شهر یونانی پدیدار شد، و سپس در جنگهایی که میان ایران و یونان روی داد، آن آزادی ارزش و نیروی خود را ثابت کرد و به مقام شامخ شکوفائی خود رسید، هر چند که دیری نپائید. آنچه معنویت یونانی را پایه‌گذاری کرد و برای آدمی امکانهای پیش‌بینی نشدنی - و خطرهای چند - با خود آورد، تشکیل جامعه‌ای آزاد بود نه فرهنگ مذهبی جهانگیر اعم از اورفئی یا فیثاغوری. از آن زمان امکان آزادی در جهان پدید آمد.

۳. خردگرایی که هیچ جا و در هیچ مورد از ابراز وجود باز نمی‌ایستد، آماده‌است الزام‌آوری تفکر منطقی اصولی، و واقعیتهای تجربی را - که هر کس در هر زمان باید بفهمد و تصدیق کند - بپذیرد. خردگرایی یونانی، در مقام مقایسه با شرق، جنبه اتکا به اصول دارد و از این روست که ریاضیات را بنیان نهاده و منطق صوری را تکامل بخشیده است. با پایان یافتن قرون وسطی خردگرایی جدید بکلی غیر از آن شده است که در شرق می‌توان دید. در باخترزمین تحقیق علمی، با نظر انتقادی برنتایچ قطعی در جزئیات، در عین نارسایی دائمی در کل، راهی بی‌پایان می‌پیماید؛ در روابط اجتماعی کوشیده می‌شود از راه قابل پیش‌بینی ساختن تصمیمهای قضائی، به یاری دولتی مبتنی بر قانون، امکان طرح نقشه‌ای کلی برای زندگی به حد اعلا رسانده شود. در مؤسسات اقتصادی محاسبه دقیق معیار هر قدم است.

ولی با این اقدامات، باخترزمین در عین حال مرزهای خردگرایی را با چنان وضوحی می‌شناسد که تاکنون در هیچ جای دنیا دیده نشده‌است.

۴. «خود بودن» آگاهانه درونی، در پیامبران یهودی و فیلسوفان یونانی و دولتمردان رومی به چنان درجه‌ای از نامشروطی می‌رسد که برای همیشه معیار می‌شود.

اما جدائی از قرارگاه طبیعت و جامعه انسانی و گام نهادن در خلا نیز - از زمان سوفسطائیان - ممکن شده است. انسان باختزمینی در حداکثر آزادی، مرزهای آزادی را در «هیچ» تجربه کرده است؛ و در قطعیت‌ترین «خود بودن»، به آن چیزی هم که به خطا گمان می‌کرد به عنوان «من» صرف، می‌تواند به خود متکی باشد - چنانکه گوئی آدمی آغاز و صانع و آفریننده است - برخورد کرده است.

۵. برای انسان باختزمینی همیشه واقعیت جهان غیرقابل اجتناب است.

باخترزمین نیز مانند فرهنگهای بزرگ دیگر، شکافی را که در آدمی هست می‌شناسد: در يك سو زندگی در چهره وحشی آن، و در سوی دیگر گرایش به عرفان؛ در يك سو ناکسان، و در سوی دیگر مقدسان. ولی باخترزمین می‌کوشد، به جای این جدائی، عروج را در شکل دادن به خود دنیا بیابد، حقیقت را تنها در دنیائی آرمانی نجوید، بلکه در این دنیا به آن تحقق بخشد؛ و به یاری اندیشه، واقعیتها را بهتر بسازد.

باخترزمین این تکلیف را، که باید به دنیا شکل داد، با قاطعیتی یگانه و تردیدناپذیر می‌شناسد؛ و معنی این واقعیت را احساس می‌کند: این معنی تکلیفی بی‌نهایت به عهده‌اش می‌گذارد و ملزمش می‌کند که در دیدن و شناختن، و همچنین در تحقق بخشیدن به آن معنی، به خود آن متکی باشد. دنیا را نمی‌توان فراموش کرد و نیست انگاشت. انسان باخترزمینی، در این دنیا بر خویشتن آگاهی و اطمینان می‌یابد، نه در بیرون از این دنیا. بدینسان انسان باخترزمینی واقعیت دنیا را تجربه می‌کند؛ این تجربه با شناسائی شکست و ناکامی همراه است و این ناکامی چنان معنی ژرفی دارد که تفسیرش پایان‌پذیر نیست: فاجعه و ناکامی، هم واقعیت می‌شود، و هم در عین حال آگاهی. تنها باخترزمین فاجعه (تراژدی) را می‌شناسد.

۶. فرهنگ باخترزمین، مانند همه فرهنگها، به شکلهای يك چیز

کلی تحقق می‌بخشد. ولی این «کلی» متحجر نمی‌شود و خشونت و سختی نهادها و تصوراتی جزمی را نمی‌یابد: نه به دستگاههای طبقاتی منجر می‌شود و نه به زندگی در نظمی کیهانی. باختزمین به هیچ معنی وضع ثابت نمی‌یابد.

نیروهای محرکی که تحرك بی‌نهایت باختزمین را سبب می‌شوند، از «استثناها»ئی سرچشمه می‌گیرند، که در باختزمین در «قاعدهٔ عمومی» رخنه می‌کنند. باختزمین به «استثنا» امکان ابراز وجود می‌دهد. باختزمین اجازه می‌دهد که در هر مورد زندگی تازه و کوششی تازه بمیان آید، هرچند که این کوشش تازه ممکن است به نابودی آن بینجامد. در آنجا انسانیت گاه بگاه به علوی می‌رسد که به هیچ وجه همه در آن شرکت نمی‌جویند، و شاید بندرت پیروی برای آن پیدا می‌شود. ولی این علوها راهنماهای روشنی پدید می‌آورند و به باختزمین امکانی چندبعدی برای یافتن راه می‌بخشند. از اینجاست که باختزمین همواره بی‌آرام است، همیشه ناراضی است، و قادر به کمال و خرسندی نیست.

بدین سان در اوضاع و احوالی ظاهر آ اتفاقی، امکاناتی پدید آمد که بظاهر ناممکن می‌نمود: مانند پیدائی دین پیامبران یهودی در حال درماندگی میان امپراتوریهای که با هم در نبرد بودند، و با ناتوانی در برابر قدرتهائی که هرگونه درافتادن با آنها بی‌فایده بود، و در حال سقوط و نابودی سیاسی؛ و شکفتن فرهنگ شمالی ایسلند که، در کنار میدان قدرت نمائی نیروهای سیاسی جهانی، از رفتن زیر بار مداخلهٔ دولت در جزئیات زندگی مردمان شانه خالی می‌کرد.

۷. از سوی دیگر، باختزمین در مقابل آزادی و تساهل و نرمش بی‌نهایتش؛ از راه اصرار در انحصار حقانیت مذاهب مبتنی بر کتاب مقدس و اسلام به موفقیت‌هایی فوق‌العاده دست یافته‌است. این ادعای حقانیت تنها در باختزمین به عنوان اصلی ظاهر گردیده‌است که بی‌انقطاع پا به پای تاریخ پیش‌رفته‌است.

ولی این واقعیت نیز اساسی و ضروری بود که با آنکه نیروی آن ادعای حقانیت، آدمیان را توانا تر ساخت، در عین حال آن ادعا چه از راه انشعاب در ادیان و مذاهب مبتنی بر کتاب مقدس، و چه از راه جدائی

دولت و کلیسا، در محدودهٔ مرزی معین باقی ماند، و از زیاده‌روی بازداشته شد. ادعای حقانیت يك گروه چون با ادعای حقانیت گروه‌های دیگر برخورد کرد این برخورد تنها به پافشاری در اعتقاد و جزمیت خشک نینجامید، بلکه سبب تحرك و جست‌وجو و پرسش پایان‌ناپذیر شد.

شاید خود همین واقعیت، که تنها يك فرمانروایی واحد بوجود نیامد، بلکه دولت و کلیسا رقیب یکدیگر ماندند، در حالی که هر دو ادعای حق حکومت داشتند و هربار یکی از آنها از سر ضرورت سازش، از حق خود می‌گذشت؛ و خلاصه، این تنش و کشمکش معنوی و سیاسی دائمی، سبب شد که باخترزمین از نیروی معنوی بزرگ، و از آزادی، بهره‌مند شود؛ در جست‌وجو خستگی‌ناپذیر باشد؛ از توانایی کشف کردن و وسعت تجربه برخوردار شود؛ در حالی که همهٔ امپراتوریهای شرقی از بیزانس گرفته تا چین دارای وحدت، و نسبتاً فاقد تنش و کشمکش بوده‌اند.

۸. در دنیایی که هیچ اصل کلی آن را محدود نمی‌کند و راه را نمی‌بندد، و با اینهمه همواره چشم بر اصل کلی دوخته است، و در آن «استثنا» می‌تواند رخنه یابد و به عنوان حقیقت به کرسی بنشیند؛ و هم در آن، ادعای انحصار حقانیت مذهبی تاریخی، هر دو آنها را به خود می‌پذیرد، در آنجا ناچار این گونه تنش، آدمی را تا آخرین مرز پیش می‌برد.

از این‌رو باخترزمین قاطعیتی دارد که هر موضوعی را تا نقطهٔ نهائی دنبال کند، به روشنی کامل رساند، و در برابر «یا این-یا آن» قرار دهد؛ بدین‌سان اصول را عیان نماید و درونیت‌ترین جبهه‌های نبرد را برقرار سازد. این قاطعیت، در تنشهای تاریخی - که تقریباً همهٔ چیزهایی را دربر- می‌گیرد که در باخترزمین مؤثر می‌اقتد - نمایان می‌گردد؛ مثلاً در تنش و کشمکش مسیحیت و فرهنگ، دولت و کلیسا، امپراتوری و ملتها، ملتهای رومی و ژرمنی، مذهب کاتولیک و مذهب پروتستان، الهیات و فلسفه. مرکز استوار و مطلق، هیچ جا نیست. هر کس، درست در آن لحظه که ادعای مرکز بودن می‌کند، می‌بیند که دربارهاش تردید کرده‌اند.

۹. این دنیای پر تنش، شاید، هم شرط و هم نتیجهٔ این واقعیت است که شخصیت‌های راستین بدان فراوانی و با آن ویژگیها، تنها در باخترزمین پیدا شده‌اند؛ از پیامبران یهودی و فیلسوفان یونانی گرفته تا مسیحیان

بزرگ و شخصیت‌های قرن‌های شانزدهم تا هیجدهم.

و بالاخره، مهمترین ویژگی باخترزمین عشق آدمی است به آدمی؛ و نیروی بررسی کردن خود خویش است در حرکتی که هرگز پایان نمی‌رسد. در اینجا آمادگی دیدن و شنیدن و پذیرفتن، تفکر بسی‌نهایت، و درونی بودن، بدان پایه رسیده‌است که معنی ارتباط آدمیان با یکدیگر و افق خرد واقعی روشن گردیده.

باخترزمین از واقعیت راستین خود آگاه شده‌است. باختر زمین تنها يك نوع انسان فرمانروا پدید نیاورده‌است، بلکه انواع بسیار و متضاد. اینجا هیچ‌کس همه چیز نیست، برای هرکس جاهست. یکی بضرورت پیوسته به دیگری نیست، بلکه جداست؛ و از اینرو هیچ‌کس نمی‌تواند همه چیز را بخواهد.



شرق و غرب

وقتی که ما سه جنبش تاریخی را در چین و هندوستان و باخترزمین موازی و همسان قلمداد می‌کنیم، برتری خاصی را که اروپائی برای خود قائل است از یاد می‌بریم. در فصل پیشین، خودآگاهی اروپائی را، که هیچ اروپائی نمی‌تواند خود را از آن برکنار دارد، با تشریح پاره‌ای خصوصیات بیان کردیم.

این واقعیت، که تنها تحول در اروپا سبب پیدائی عصر فن (تکنیک) شده است - عصری که امروزه به همه کره زمین چهره‌ای اروپائی بخشیده است - ، و علاوه بر این، طرز فکر خردگرایانه به همه جای دنیا راه یافته است، برتری اروپائی را ثابت می‌کند. بسی گمان چینیان و هندیان نیز عیناً مانند اروپائیان خود را آدمی به معنسی راستین احساس کرده و برتری خود را بدیهی انگاشته‌اند. ولی چنین می‌نماید که این نکته که هر فرهنگی خود را مرکز جهان می‌پندارد، در همه موارد یکسان نیست. زیرا چنین می‌نماید که تنها اروپاست که توانسته از راه واقعیت بخشیدن به خود، حقانیت ادعای برتری خویش را به اثبات رساند.

باخترزمین از ابتدا - از زمان یونانیان - پایه خود را در تضاد و رویارویی غرب و شرق نهاده‌است. تضاد باخترزمین و خاورزمین از زمان هردوت به عنوان تضادی ابدی به خود آگاه شده و همواره به اشکال و صور گوناگون نمایان گردیده‌است، و بدین‌سان نخستین بار در آن زمان واقعیت یافته‌است، زیرا هر چیز از هنگامی واقعیت معنوی می‌یابد که از وجود خود آگاه شود. یونانیان باخترزمین را بنیان نهاده‌اند، ولی باخترزمین بدین‌سان که هست، لاینقطع چشم بر شرق دوخته است و به آن می‌پردازد

و درباره آن می اندیشد و آن را می فهمد و به فرق خود با آن آگاه می شود، از آن می گیرد و آنچه را می گیرد چنان دگرگون می کند که مال خودش می شود، و با آن نبرد می کند و در این نبرد گاه قدرت در این سوست و گاه در آن سو.

در اینجا مسأله تنها مسأله تضاد یونانیان با اقوام غیر یونانی نیست. ماهیت این تضاد شبیه تضاد میان چینیان و مصریان و هندیان با اقوام و ملل دیگر است. در جدائی غرب از شرق، شرق همیشه قدرتی برابر و هموزن غرب است، هم قدرت سیاسی است و هم قدرت معنوی، که به چشم اعجاب نگریسته می شود، و فضای آموختن و گمراه شدن است.

این تضاد را می توانیم همچون شکل تضاد موجود در همه چیزهای روحی و معنوی تلقی کنیم: روح، تنها هنگامی به جنبش می آید و پربار می شود و عروج می آغازد که در اضداد به خود آگاه می گردد و در حال نبرد، خود را می یابد. ولی تضادی که در اینجا هست، تضادی تاریخی است، و محتوایش را نمی توان با شکل عمومی مجسم ساخت، یا در تعریفی معین و معلوم گنجاند؛ همچون راز تاریخی ژرفی است که با زمان همگام است. تضاد و رؤیائی اصلی و اولی به اشکال گوناگون در طی قرون و اعضاء زنده مانده است.

یونانیان و ایرانیان؛ تقسیم شدن امپراتوری روم به روم غربی و روم شرقی؛ مسیحیت غربی و شرقی؛ باخترزمین و اسلام؛ اروپا و آسیا، که خود به شرق نزدیک و آسیای میانه و شرق دور تقسیم می شود؛ اشکال مختلف تضادند که به دنبال یکدیگر می آیند، در حالی که فرهنگها و اقوام، هم یکدیگر را به سوی خود می کشند و هم از خود می رانند. در این کشمکش اروپا همواره به خود آگاه شده و خود را مستقر ساخته است در حالی که شرق تضاد را نخست از اروپا گرفته و سپس آن را به دیده اروپائی نگریسته است.

درست است که بررسی عینی و تجزیه و تحلیل بسی طرفانه، برتری باخترزمین را در شکل دادن به دنیا نشان می دهد، ولی در عین حال عدم تکامل و نقص آن را نیز آشکار می سازد، و از اینجا است که این سؤال درباره شرق همیشه تازه و بارآور مانده است: ما در شرق چه می بینیم که می تواند

ما را تکمیل کند؟ آنجا چه چیز واقعیت یافته، و چه حقیقتی پدیدار شده است که ما از آن غافل مانده‌ایم؟ برتری ما به چه قیمت تمام شده است؟

باخترزمین در اعماق زمان، طولانیترین و شایان اعتمادترین سنتهای تاریخی را دارد؛ تاریخ در هیچ نقطه کره زمین کهنتر از تاریخ بین‌النهرین و مصر نیست. باخترزمین، در طی قرنهای اخیر چهره زمین را دگرگون ساخته است. باخترزمین روشنترین تقسیم‌بندیهای تاریخ و غنیترین آفرینشها و ظریفترین نبردهای روحی و معنوی را دارد و انبوه کثیری از آدمیان بزرگ را در دامن خود پرورده است.

وقتی که قضیه را از این دیدگاه می‌نگریم، همیشه می‌پرسیم: از آنچه باخترزمین تاکنون بوجود آورده است، اعم از علم و روش عقلی و «خودبودن» شخصی، و دولت و سازمانهای دولتی، و نظم اقتصادی از نوع سرمایه‌داری، و مانند آن، در شرق چه می‌توان یافت؟ آنگاه چیزی را می‌جوئیم که به ماهیت باخترزمین بستگی دارد، و می‌پرسیم چرا آن چیز در شرق شکفته نشده و تحول نیافته است.

بدین‌سان به خود تلقین می‌کنیم که در آسیا هیچ چیز تازه‌ای برای شناختن نمی‌یابیم. این خود همان سخنی است که به گوشمان آشناست و فقط نحوه ادایش تغییر یافته است. به خود بسنده کردن اروپائی سبب شده است که اروپائی این دنیای بیگانه را همچون چیزی عجیب تلقی کند و بدین نتیجه برسد که البته آنجا هم مردمان فکر کرده‌اند ولی این تفکر در اروپا روشنتر و واضحتر بوده است؛ یا آنکه از کنجکاو دربارۀ این دنیای بیگانه دست بردارد و بگوید ما تنها آنچه را از آن خود ماست می‌توانیم بفهمیم، نه آنچه را که هنوز در مرحله اصلی و ابتدائی است.

ولی معنی آسیا برای ما هنگامی مهم می‌شود که بپرسیم: با همه برتری اروپا، باخترزمین چه چیزی را از دست داده است؟ در آسیا چیزی هست که برای ما اهمیت بنیادی دارد، ولی دست ما از آن تهی مانده است! از آنجا پرسشهایی از ما می‌شود که در اعماق وجود خود ما جای دارند. ما برای آنچه ساخته و توانسته‌ایم، و برای آنچه شده‌ایم، بهائی پرداخته‌ایم. ما به هیچ وجه در راه تکامل انسانی نیستیم. آسیا مکمل

ماست و ما نمی‌توانیم بی‌آن کامل گردیم. اگر ما خود را دوباره بشناسیم و بفهمیم که خود ما چه هستیم، در آن صورت شاید بتوانیم بدانیم در وجود ما چه چیزی پنهان است که بدون آئینه قرارداد آنچه در نظر نخست به دیده ما بیگانه می‌نماید، نمی‌توانیم بر آن آگاه گردیم، و چون در این آئینه تصویر بزرگتری از خود می‌بینیم، می‌توانیم آنچه را در ما نهان است و هنوز بیدار نگردیده‌است دریابیم. در این مرحله خواهیم دید که تاریخ فلسفه چین و هند چیزی نیست که آنچه ما خود داریم یکبار هم - به طور غیر لازم - در آن باشد؛ یا، واقعیتی نیست که بتوانیم فعل و انفعالات جالب توجهی مربوط به جامعه‌شناسی را در آن بررسی کنیم؛ بلکه چیزی است مربوط به خود ما؛ زیرا دربارهٔ امکانهای انسانی که ما به آنها تحقق نبخشیده‌ایم چشم ما را باز می‌کند و به ما آموزش می‌دهد، و ما را با منبع اصیل انسان بودن دیگری - که ما عملاً نیستیم ولی بالقوه از حیث امکان هستیم - مرتبط می‌سازد؛ بالاخره چیز خاصی است در تاریخ هستی.

پیشتر این تصور بدیهی انگاشته می‌شد که تاریخ جهان چیزی جز تاریخ حوزه فرهنگی بسته باخترزمین نیست. ولی این تصور رخنه پذیرفته است و دیگر نمی‌توانیم دنیاهاى بزرگ آسیا را دنیای اقوام بی‌تاریخ بینگاریم، که در حال سکون ابدی بسر می‌برند، و آن را به يك سو نهیم. تاریخ جهان همهٔ جهان را دربر دارد. اگر حوزه گسترش آن را تنگ کنیم تصویر آدمی ناقص و معوج می‌شود. وقتی که آسیا را با همهٔ بزرگی و نیروی تأثیرش مورد توجه قرار دهیم باسانی ممکن است دچار اغراق گردیم و آن را بصورتی فریبنده و نامعین درآوریم:

در این صورت، آسیا در برابر اروپای کوچک، از حیث مکان بسیار بزرگ می‌نماید، و از لحاظ زمان همچون زمینهٔ فراگیری که همهٔ آدمیان از آن آمده‌اند. آسیا سرزمین عظیمی است با وسعت بسیار و توده‌های انبوهی از آدمیان، و عمر دراز و حرکتی آهسته.

همچنین در این صورت، فرهنگ یونان چون پدیده‌ای در کرانهٔ آسیا می‌نماید. اروپا با تکانی زودرس، خود را از مادرش آسیا جدا کرده است. پرسیده‌اند: آن تکان کی و کجا و با کدام گامها صورت پذیرفت؟

آیا ممکن است اروپا بار دیگر در آسیا، در ژرفا و یکنواختی ناآگاهانه آسیا، گم شود؟

اگر باخترزمین از ژرفای آسیا برآمده است، پس باید گفت باخترزمین با این برآمدن، که خود جلوه جرأت امکانهای آزادی آدمی است، در معرض دو خطر قرار دارد: یکی آنکه قرارگاه روحی خود را از دست بدهد؛ و دیگر آنکه، پس از آگاهی یافتن بر خویشتن، دوباره در ژرفای آسیا فرو برود.

این خطر فرورفتن، امروز تحت شرایط فنی (تکنیکی) تازه‌ای که آسیا را دگرگون و ویران خواهد کرد، واقعیت می‌تواند یافت؛ و در آن صورت آزادی باخترزمین، و اندیشه (ایده) شخصیت، و وسعت مقوله‌های باختر-زمین، و آگاهی روشن، از میان خواهد رفت و به جای آنها، آنچه همواره آسیائی بوده است باقی خواهد ماند: شکل استبدادی زندگی، بی‌تاریخی و بی-تصمیمی، و ثبات و سکون روح در جبری گرائی. آسیا چیزی است جهانی و ثابت که بر اروپا احاطه دارد. آنچه از آسیا برآمده است و به آسیا برخورد گشت، موقتی و ناپایدار است.

این گونه تصویرهای متضاد که با بیم فرورفتن و نابودشدن آمیخته است، شاید در نظر نخست جالب توجه و قانع کننده باشند ولی در واقع نادرست و دور از عدالتند.

واقعتهای چینی و هندی نیز از سه هزار سال به این سو، کوششهایی برای برآمدن از همان ژرفای نامعلوم آسیا هستند. برآمدن، يك جریان تاریخی جهانی است، و خاص اروپا در برابر آسیا نیست؛ بلکه در خود آسیا نیز روی داده است. این جریان راه انسانیت است، و تاریخ راستین جز آن نیست.

از آسیا يك اصل داستانی می‌سازند، که چون می‌خواهیم همچون واقعیتی تاریخی، با واقع‌بینی تجزیه و تحلیلش کنیم، از هم می‌پاشد. تضاد آسیا-اروپا را حق نداریم به صورت مسأله‌ای ماوراء طبیعی درآوریم، و گرنه این تضاد شکل غول وحشتزائی پیدا می‌کند. به عنوان زبانی داستانی در لحظات مهم، این اصطلاح تضاد آسیا-اروپا همچون علامتی بکار می‌رود که تنها در صورتی دارای حقیقت است که برای چیز تاریخی

ملموسی به عنوان علامت اختصاری بکارآید نه آنکه منظور از آن شناسائی تمام تاریخ باشد. ولی اصطلاح آسیا-اروپا کلامی است که با تمام تاریخ باخترازمین مربوط است.



يك بار ديگر: طرح تاريخ جهان

پيش از آنكه به زمان حال روي آوريم بار ديگر به تمام تاريخ، آنچنان كه به نظر ما مي رسد، نگاهی مي افكنيم. تمام تاريخ به سه دوره پشت سر هم تقسيم مي شود: پيش از تاريخ، تاريخ، تاريخ جهان.

۱. زمان دراز پيش از تاريخ شامل دوره «شدن» آدمي در حال يافتن زبان و پيدائي نژادها تا آغاز فرهنگهاي تاريخي است. پيش از تاريخ، ما را به سوي راز «انسان بودن»، و آگاهي بر يگانگي نوع آدمي در زمين راهنمائي مي کند، و با مسأله آزادي - كه بايد ارتباطي با اصل و منشأ ما داشته باشد، و در هيچ موجود ديگري در دنيا يافت نمي شود - روبرو مي سازد.

۲. تاريخ شامل حوادثي است كه طی تقريباً پنج هزار سال در چين و هندوستان و شرق نزديك و اروپا روي داده است. تنها چين و هندوستان را بايد در جنب اروپا قرارداد، نه تمام آسيای جغرافيايي را.

در اينجا نخست فرهنگهاي بزرگ باستاني پديد آمدند: فرهنگ سومري، مصري، سواحلي دريای اژه، هندوستان پيش از آمدن آريائيها، و فرهنگ دره رود زرد.

سپس به سبب جنگها و چيرگيها، تحولاتي فرهنگي ديگري پديدار شد. علت اين تحولات، تأثير اقوام غالب و مغلوب بر يکديگر، و پذيرش فرهنگهاي اقوام مغلوب از طرف اقوام غالب بود: مثلاً در چين، در هندوستان آريائي، در بابل، ايران، يونان و روم.

در برابر همه اين مناطق نسبتاً کوچک، جريان و تحول تمدنهای منزوي مکزیک و پرو، و همه اقوام طبيعي قرارداد كه تا زمان اكتشافات جغرافيايي اروپائيان، در نقاط مختلف زمين بسر مي بردند و داراي فرهنگهاي

ابتدائی گوناگون بودند.

۳. با وحدت یافتن جهان و انسانیت، که امروز به مرحله واقعیت در آمده است تاریخ عمومی کره زمین، و به اصطلاح دیگر، تاریخ جهان به معنی راستین، آغاز می شود. اکتشافات جغرافیائی، مقدمه این تاریخ بود و شروعش در قرن ماست.

تقسیم بندیهای یکایک این دوره ها با یکدیگر اختلافهای اساسی دارند. دوده نخستین، تا آن حد که بیرون از حوزه فرضیه هاست، حاکی از زندگی توده های بیشمار مردمان در جنب یکدیگر و پدیده های گوناگون طبیعی است. در آن دوره باید اشتراکی در نوع اموال و طرز فکرها بوده باشد ولی منشأ آن اشتراك استعدادهای مشترك آدمیان بوده است، نه تاریخ. همه تصوراتهای شگفت انگیز مربوط به اصل و منشأ نوع آدمی، پراکندگی اقوام مختلف در زمین، از یادداشتن گذشته ها و سپس تصور منشأهای متعدد، یا نمادهای معنی داری هستند و یا مشتی فرضیه.

دوده دوم بر حسب تمرکز رخنه ای که دوره محوری تاریخ است تقسیم بندی شده است. همه حرکتهای به آن محور می انجامند و از آن سرچشمه می گیرند.

بخش اصلی دوده سوم مربوط به آینده است. برای دیدن این دوره باید به وقایع گذشته برگردیم که مقدماتی برای آماده ساختن آینده است: به وقایعی که سبب وحدت بخشیدن به تاریخ بوده اند (تشکیل امپراتوریه ها)، و پیدائی انسانهایی در عهد عتیق و عصر جدید که متعلق به همه جهانند و با آنکه از ریشه ملت خود برآمده اند نمایندگان انسانیت مطلقند و از این رو از طریق هستی و سخن خود با تمام انسانیت سخن می گویند.

تقسیم بندی دیگر دوره های سه گانه به شرح زیر است:

۱. در دوده نخستین همه وقایع با وقایع طبیعی ناآگاه قرابت دارد. اقوام پیش از تاریخ و بی تاریخ (اقوام طبیعی تا هنگامی که نابود شوند و از میان بروند یا ماده اولیه ای برای تمدن فنی - تکنیکی - بشوند) از توده هایی با زبانهای مشترك و فرهنگهای مشترك تشکیل می یابند. این اقوام با حرکت آهسته ای، که فقط از روی نتایجش می توان آن حرکت را دریافت، منتشر می شوند و توسعه می یابند. ارتباط مستقیم و آگاهانه آدمیان

به محيطهاى بسيار كوچكى محدود است، و توده‌ها مطلقاً جدا از هم بسر مى‌برند. ارتباط عملى از راه سرايت و توسعه مكتسبات فرهنگى، محيطهاى بسيار بزرگى را فرا مى‌گيرد و گاه همه روى زمين را، ولى بى آنكه آدميان از اين ارتباط آگاه شوند.

در دوره پيش از تاريخ، جريانهاى فرهنگى هستند كه اينجا و آنجا همچون جريانى خاص قابل احساس است و چنين مى‌نمايد كه مرحله پيش‌رسى است از آنچه در فرهنگهاى تاريخى روى مى‌دهد؛ و فرقى با فرهنگهاى تاريخى در اين است كه به مرحله تاريخ نمى‌رسد، بلكه هنگام تماس با اقوام تاريخى زود نابود مى‌شود. اين فرهنگها در حيطه محدود خود آثار اعجاب‌انگيزى پديد مى‌آورند، ولى مثل اين است كه به عمق هستى طبيعى آدمى وابسته‌اند و همواره نزديك است بلغزند و به همان عمق باز گردند.

فرنگهاى اقوام طبيعى، سراسر روى زمين را فرا گرفته بود. هر جا كه با قومى آشنا مى‌شويم، روح خاصى مى‌يابيم، حتى در اقوام کوتاه قد پيگمه و ملانزى و وحشيان جنگلهاى افريقا، سپس در اقوام شمالى مانند اسكيموها و پيش از همه در اقوام پولينزى.

فرنگ اقوام امريكائى مكزيك و پرو در برخى جنبه‌ها حتى با فرنگ مصر و بابل قابل قياس است.

۲. در دوده دوم، فرهنگهاى بزرگ انگشتشمار كه به شكوفائى رسيده‌اند با وجود پاره‌اى ارتباطها در جنب يكديگر پيش مى‌روند، و به عبارت ديگر، تاريخهاى جدا از همند.

وحدت اين جريانهاى فرهنگى فقط جنبه آرمانى دارد. به هيچ روى چنين نيست كه همه چيز در همه جا شناخته شده باشد يا مؤثر. بعكس: لطيفترين و مهمترين مظاهر فرهنگ از حيث مكان و زمان كاملاً محدود مى‌مانند. تمدنها شكفته مى‌شوند و از ميان مى‌روند و چنين مى‌نمايد كه براى زمانى دراز، و شايد براى هميشه، در بوتۀ فراموشى مى‌افتند. سنتها، مداوم و شايد اعتماد نيستند. گاه چنين مى‌نمايد كه همه چيز مربوط به يك حوزه فرهنگى در حوزه خود ادامه مى‌يابد، توسعه مى‌پذيرد و مى‌ماند، ولى چيزى نمى‌گذرد كه روى به زوال مى‌نهد و پايان مى‌رسد.

با این همه در پاره‌ای مناطق نسبتاً کوچک زمین، از لحاظ اهمیت معنوی، مکان واحد همه تاریخ پدیدمی‌آید که در آن هرچه آدمی اندیشیده است و مربوط به ماست، ظاهر می‌شود.

تحول اقسام گوناگون دارد: گاه جریان‌های فرهنگی، از هنگام شکفتگی تا افول چند قرن بطول می‌انجامد؛ گاه چند نسل پیایی در طی یک قرن توسعه می‌یابد و به کمال می‌رسد و از هم می‌پاشد؛ گاه نیز جریان‌ی به گفتهٔ اسپنگلر هزار سال طول می‌کشد.

ولی حرکت همیشه به حال خود می‌ماند. دوران انحطاط مداوم، یا زندگی روستائی دائم، یا سکون و جمود دائم وجود ندارد. همیشه پس از گذشت زمانی چیزی تازه و اصیل روی می‌نماید، حتی در چین و هند.

کوشش‌های بیهوده‌ای برای تعیین راه تمام تاریخ بعمل آمده‌است. وقتی که راه تاریخ را از بابل به یونان و از آنجا به روم و شمال در نظر می‌آورند می‌گویند تاریخ از شرق به غرب در حرکت است و بدین‌سان پیش‌بینی می‌کنند که همان راه تا امریکا ادامه دارد. ولی در هندوستان تاریخ از منطقهٔ سند (دورهٔ ودائی) به مناطق مرکزی (دورهٔ اوپانیشاده‌ها) و از آنجا به منطقهٔ گنگ (دورهٔ بودا)، یعنی از غرب به شرق رفته‌است. در باخترزمین نیز بعکس بوده‌است؛ و از این رو این گونه طرح‌ها همیشه از نقطهٔ نظرهای معین و در مورد دنیا‌های معین صادقند، آنهم به طور محدود.

دنیای شرق نزدیک و اروپا، به عنوان دنیائی یکپارچه در برابر دو دنیای دیگر - هندوستان و چین - قرار دارد. باخترزمین از زمان بابل و مصر تا امروز، دنیائی یگانه است که میان اجزایش ارتباط کامل برقرار است. ولی از زمان یونانیان در درون این قارهٔ فرهنگی غربی دوپارگی به شرق و غرب پدید آمده‌است. بدین‌سان، تورات و ایران و مسیحیت - برخلاف هندوستان و چین - جزو باخترزمینند و با این همه شرق هستند. در تمام نواحی میان هندوستان و مصر همواره نفوذ هندوستان مشهود بوده

است. اينجا منطقه ميانگيني است كه جاذبه تاريخي غريبي دارد، ولي در عين حال تقسيم بندي ساده و روشن و درستي از تاريخ عمومي اين منطقه امكان پذير نيست.

۳. دوده سوم، دوره وحدت همه روي زمين است و سبب اين وحدت امكان رفت و آمد و ارتباط با همه نقاط جهان است و اين امكان حاصل شده است. اين دوره هنوز صورت واقعي تاريخي نيافته است، بلكه در مرحله امكان آينده است و از اين رو موضوع بررسي تجربی نمی‌تواند قرار گيرد بلكه تنها از راه آگاه ساختن به چگونگي زمان حال و وضع خود ما، طرحی درباره آن می‌توان ريخت.

اين وضع زمان حال، ساخته و پرداخته اروپاست. ولي چگونه؟ سرفصلها و جهشهای بزرگ تاريخ باخترزمين سبب شده است كه تاريخ اين منطقه صورتي پاره پاره بيايد، و هرچند گاه يکبار با سيمائي دگرگون شده نمايان گردد. از اين رو تاريخ چين و هندوستان با وجود همه جنبشهايي كه در آن دو منطقه روي داده است در مقام مقايسه با تاريخ باخترزمين يكنواخت می‌نمايد.

بعضی اوقات باخترزمين چنان به پائينترين نقطه انحطاط فروافتاده است كه كوئی بكلی خاموش شده و حياتش خاتمه يافته است. اگر در حدود ۷۰۰ ميلادی مسافري از كيهان بي‌پايان به روي زمين می‌آمد، شايد در چانگان (سيان)، پايتخت آن روزی چين، بلندترين قله زندگي معنوی روي زمين را می‌يافت و در قسطنطنيه بقايای عجيبي از آن به چشمش می‌خورد، و مناطق شمالی اروپا در نظرش همچون مسكن اقوام وحشی و بيفرهنگ می نمود. در حدود ۱۴۰۰ ميلادی زندگي عمومي اروپا و هندوستان و چين از حيث تمدن و فرهنگ در سطحی برابر قرار داشت. ولي وقايعی كه از قرن پانزدهم به بعد اتفاق افتاد و كشفها و شكل‌دادهائي كه توسط اروپائيان انجام گرفت، اين پرسش را پيش آورد كه سبب آن وقايع چه بود؟ اروپا چه چيز تازه و كدام ويژگي را داشت كه امكان اين تحول را به آن بخشيد، و كدام گامها اروپا را به اين نقطه رسانيد؟ اين پرسش مسأله بنيادی تاريخ جهان شده است. زيرا در اينجا رخنه‌ای يگانه در باخترزمين صورت پذيرفته است كه اثرش همه دنيا را فراگرفته است. نتايج

این رخنه علل و اسباب وضع کنونی ماست و معنی نهائی آن هنوز نامعلوم. گام‌هایی اصلی که اروپا را بدین نقطه رسانید عبارت است از: دین پیامبران بنی اسرائیل که باخت‌رزمین را از خرافات رهایی بخشید؛ تعالی واقعی با چنان قاطعیتی که در هیچ نقطه‌ای از زمین روی نداده‌است، هر چند در زمانی از نظر تاریخی بسیار کوتاه و برای توده کوچکی از آدمیان، ولی با کتابی که با همه آیندگان که گوش‌شنوا دارند سخن می‌گوید. - یونانیان فرق‌گذاریها را چنان روشن ساختند، و به شکلهای چنان تجسمی بخشیدند، خردگرایی را به چنان درجه‌ای از قاطعیت رساندند که تا آن روزگار در هیچ‌جای دنیای دیده نشده بود. - مسیحیت به آگاهی برحد اعلای تعالی، واقعیت بخشید - همچنانکه در هندوستان و چین نیز روی داد - اما با این فرق که دین مسیح تعالی را به دنیای درون وابسته ساخت و از این راه سبب پیدائی بی‌آرامی دائم در شکل‌دادن به دنیای مسیحی گردید.

ولی رخنه بزرگ نخستین بار در اواخر قرون وسطی روی نمود. شاید آن گامها و خاطره‌ای که از آنها در یادها بود شرایط مقدماتی این رخنه بودند. خود رخنه، معمای بزرگ تازه‌ای است. اینجا به هیچ روی تحولی ساده و روشن در میان نیست. هنگامی که فلسفه اصالت تسمیه (نومینالیسم) در اواخر قرون وسطی پایه‌های علم جدید را می‌گذاشت، همزمان با این جنبش جشنهای آدم‌سوزی برپا می‌شد. دگرگونی که پس از آن در واقعیت آدمی روی داد، در حالی که آدمی علم و فن را بوجود می‌آورد و بر نیروهای طبیعی چیره می‌شد و کره زمین را زیر سلطه خود در می‌آورد، در تضاد وحشتناکی با آن‌گونه اعمال و رفتارها قرارداشت.

گام‌هایی که تمام گذشته تاریخی را از آینده نامعلوم جدا می‌کند نخستین بار در قرن نوزدهم برداشته شد. هر دم از نو این پرسش روی می‌نماید: آن ویژگی که شاید از آغاز قابل احساس بود، و هر چندگاه یکبار جلوه می‌کرد و باز برای مدتی ظاهراً خاموش می‌شد، و ویژگی خاص اروپائی است به عنوان دگرگون‌کننده دنیا، چیست؟ آن چیست که از زمان فیلسوفان نومینالیست به عنوان علم روی می‌نماید و شکفته می‌شود؛ و از قرن پانزدهم در کره زمین پخش می‌شود، از قرن هفدهم اثر می‌بخشد و از

قرن نوزدهم قاطعيت مى يابد؟

آفرينشهاى معنوى خارق العاده اروپا ميان ۱۵۰۰ و ۱۸۰۰ ميلادى كه علم و فن را تحت الشعاع قرار مى دهند - ميكل آنژ، رافائل، لئوناردو، شكسپير، رامبران، گوته، اسپينوزا، كانت، باخ، موتسارت - ما را به مقايسه اين زمان با دوره محورى دوهزار و پانصد سال پيش مى خوانند. آيا در اين عصر تازه، محور دومى بچشم مى آيد؟

ولى اين دو عصر فرق بزرگى با هم داشتند. ديگر از پاكي و روشنى و آزادى و طراوت دنياهاى محور نخستين در عصر تازه خبرى نبود. همه چيز تحت فشار سنتها بود، در هر گام لغزش و گمراهى تازه اى روى مى نمود و سرانجام با همه اين دشواريها موفقيت شگفت انگيزى حاصل شد و آن مردان بزرگ، آن مردان منزوى، پيدا شدند. در مقابل، اين محور دوم از امكانهاى برخورد دار بود كه محور نخستين نبود؛ چون محور دوم از تجربه ها و اندیشه هاى گذشته سود مى توانست بجويد، از آغاز هم چند معنايتر بود و هم غنيتر. درست در گسستگيها و پاره پارگيها، ژرفناهاى انسانيت را كه در محور نخستين آشكار نبود، عيان ساخت. محور دوم را مى توانستيم بر محور نخستين برترى نهميم زيرا در ادامه فرهنگ و تربيت داراى اصالت بود، برشانه هاى گذشته گان جاى داشت و از اين رو افقى فراختر داشت و دورتر مى توانست بنگرد، وسعتى بيشتري داشت و به ژرفائى عميقتري رسيده بود. ولى با اينهمه نساچاريم در مرتبه دومش قرار دهيم، زيرا منبع زندگيش، خودش نبود، از كجرويها در امان نماند و به بيراهه ها افتاد. اين محور، قرارگاه تاريخى بسي فاصله اى ميان ما نيست، و از در نبرديم و گاه چنان به آن نزديكيم كه فاصله اى ميان ما نيست، و از اين رو نمى توانيم آن را با چنان آرامشى بنگريم كه محور نخستين را. از اين گذشته پديده اى است خاص اروپا، و به همين جهت نمى توانيم آن را به عنوان محور دوم، تلقى كنيم.

اين قرن ها براى ما اروپائيان، بى گمان سرشارترين و پرمحتواترين زمانند، پايه صرف نظر نكردنى تربيت و غنيترين سرچشمه عقايد و تصديقه هاى ما هستند، و با اينهمه محور جهانگير و مربوط به تمام انسانيت نيستند، و احتمال نمى رود كه بتوانند براى آينده داراى چنان معنائى

شوند. عمل اروپائیان به صورت نتایج علم و فن، محوری بکلی از نوع دیگر خواهد بود؛ این نتایج هنگامی نمودار خواهد شد که باخترزمین از حیث روحی و معنوی به قهقرا برود و با چین و هندوستان که از لحاظ روحی و معنوی به پائینترین درجه تنزل رسیده‌اند، برخورد کند.

در پایان قرن نوزدهم چنین می نمود که اروپا بر تمام دنیا فرمانروائی خواهد کرد. گمان می رفت که این فرمانروائی به مرحله ثبات رسیده است و رخنه‌بردار نیست و بظاهر ایسن سخن هگل تأیید شده بود؛ «اروپائیان با کشتی دور دنیا گشته‌اند و دنیا برای آنان گرد است. آنچه زیر فرمان آنان نیامده است، یا چنان ارجی ندارد که به خاطرش تحمل رنج کنند و یا بی‌تردید زیر فرمانشان قرار خواهد گرفت.»

از آن زمان چه دگر گونیهای روی داده است! دنیا با پذیرفتن فنون اروپا و ملیت‌گرایی اروپا، اروپائی شده است و هر دو اینها را با کمال موفقیت علیه اروپا بکار می برد. اروپا، به عنوان اروپای قدیم، دیگر فرمانروای جهان نیست، بلکه عقب نشسته و تحت الشعاع امریکا و روسیه قرار گرفته است و سرنوشتش در دست سیاست آنهاست، مگر آنکه در دم واپسین به خویش آید و خود را بیاورد و چنان نیرومند شود که بتواند بی‌طرف بماند، یا جنگ جهانی دیگری چنان توفانی برپا کند که کره زمین نابود گردد.

روح و معنای اروپا، امریکا و روسیه را فرا گرفته است، ولی اینها اروپا نیستند. امریکائیان (با اینکه از تبار اروپائیند) آگاهی تازه‌ای خاص خود دارند، و اگر هم در سرزمین خود منشأ تازه‌ای نیافته باشند، لااقل چنین ادعا می کنند. روسیه قرارگاه تاریخی خاص خود را در شرق دارد؛ مردمش از اقوام اروپائی و آسیائیند و قرارگاه معنویش در بیزارنس است. ولی چین و هندوستان، گرچه امروز نیروهای مؤثری نیستند، بی‌گمان اهمیتشان افزایش خواهد یافت. این توده‌های بزرگ، که باری از سنتهای عمیق و بی‌پایان بر دوش دارند، عنصر مؤثر انسانیت خواهند شد و به اتفاق همه اقوام دیگر در تحول کنونی انسانیت که ناچار همه را در بر خواهد گرفت، راه خود را خواهند جست.

بخش دوم
حال و آینده

آنچه به معنی راستین تازه است: علم و فن

مقدمه

بررسی کلی فلسفه تاریخ، بدین سان که ما پیش گرفته‌ایم، برای این است که وضع خود ما را در تمام تاریخ روشن کند. فایده تفکر درباره تاریخ روشن شدن چگونگی آگاهی عصر حاضر است. این تفکر قرارگاهی را که بر آن ایستاده‌ایم نشان می‌دهد.

تنها معیارهای تاریخ عمومی، دگرگونی ژرفی را که مقدماتش طی دو قرن گذشته آماده شده، و در زمان ما روی نموده است آشکار می‌کند؛ دگرگونی که از حیث کثرت و غنای نتیجه‌ها با هیچ یک از وقایع و تغییراتی که طی تاریخ پنج‌هزار سال گذشته می‌شناسیم، قابل سنجش نیست.

چیزی که برآستی تازه است و با همه آنچه در گذشته روی داده است فرق بنیادی دارد و با همه آنچه آسیائی است غیرقابل قیاس می‌باشد، حتی یونانیان نیز از آن بیگانه بودند، علم و فن اروپائی است. تصویر عمومی تاریخ گذشته تا کنون، چون از زمان حال به آن می‌نگریم، تداوم و حتی نوعی یکنواختی را نشان می‌دهد که سرانجام در تصویر تاریخی هگل شکل با عظمتی یافته است. فن جدید این تصویر را دگرگون ساخته است. از این رو آسیا و اروپا تا حدود ۱۵۰۰ میلادی هنوز شباهت شایان توجهی با یکدیگر دارند، و تنها در قرنهای اخیر فرق بزرگی میان آنها پدیدار شده است.

روشن کردن تازگی بنیادی علم و فن جدید آسان نیست. ولی چون این روشنی شرط اساسی برای درک زمان حال و دریافتن امکانها و

خطرهای آن است، ناچاریم بکوشیم این تازگی را از راه مقایسه با آنچه پیشتر بوده است آشکار سازیم. این کار به بحثی طولانی احتیاج دارد.

علم جدید

وقتی که به تاریخ می‌نگریم سه مرحله شناسائی می‌بینیم: نخست: خردگرایی به طور کلی، که به هر شکل باشد خاصیت عمومی آدمیان است و با پیدائی «آدمی بودن» پدیدار می‌شود و همچون «علم پیش از علم» به داستانها و خرافات جنبه‌ای خردگرایانه می‌بخشد. دوم: علمی که به طور منطقی و از روی روش در آگاهی آدمی صورت می‌پذیرد: علم یونانی، که در چین و هندوستان نیز از همان نوع، ولی به صورت جوانه، وجود داشت.

سوم: علم جدید که از پایان قرون وسطی پا گرفته، از قرن هفدهم قاطعیت یافته، و از قرن نوزدهم به شکفتگی کامل رسیده است. این علم، لااقل از قرن هفدهم به این سو، مایهٔ فرق فرهنگ اروپا با همهٔ فرهنگهای دیگر شده است. اینک می‌خواهیم یگانگی علم جدید را در تاریخ جهان روشن کنیم.

علم جدید از حیث وسعت و غنا و گوناگونی شناسائیهایش با همهٔ تاریخ گذشته علم غیرقابل قیاس است. تاریخ این علم جدید تصویری بی‌انتهاست. علم طبیعی زادهٔ نظریه‌های ریاضی از زمان کپلر و گالیله، از حیث تازگی جالب توجه‌تر از همه است، و نتایج و آثار آن که از راه فن پدیدار گردیده به گونه‌ای است که تا کنون چیزی مانند آن دیده و شنیده نشده است. ولی علم طبیعی بخشی است از یک جریان شناسائی فراگیر. سفرهای اکتشافی منجر به این شد که آدمی با کشتی دور دنیا را گشت و بدین نتیجه رسید که با دورزدن کرهٔ زمین، اگر سفر از شرق به سوی غرب باشد، یک روز از دست می‌رود. این کار چهار صد سال پیش روی داد. تا آن زمان هیچ گاه آدمی از کروی بودن زمین، بدین گونهٔ واقعی (حتی در عالم حدس و گمان) آگاه نشده بود. نخستین کرهٔ جغرافیائی ساخته شد. آدمی نه تنها در آفاق، بلکه در اطراف خود نیز به تجربهٔ اشیاء پرداخت. چگونگی اندامهای آدمی از راه کالبدشکافی روشن شد و در این

کار چنان اشتیاقی به پژوهش نشان داده شد که تا آن روز شناخته نبود (وزال^۱). «لیونهووک^۲» به یاری میکروسکوپ توده جانداران را که در قطره‌ای آب در جنب و جوش بود بچشم دید، و گالیله با دوربین در ستارگان و ماهها چیزهائی دید که تا آن روز دیده نشده بود. از قرن هیجدهم کاوشهای باستانشناسان واقعیات تاریخی گذشته و فراموش شده را عیان ساخت و فرهنگهای دیرین را زنده کرد (مصر و بابل) و آرزوی «شلیمان^۳» را برای یافتن واقعیت عصر هومر برآورد. خواندن خطها و آموختن زبانهای کهن صدای آدمیان را که در هزاران سال پیش زیسته بودند به گوشها رساند. «پیش از تاریخ» از راه کشف آثار باستانی واقعیتی تردیدناپذیر شد. امروز دانش ما در باره تاریخ آغاز تمدن یونان و شرق نزدیک و مصر بیش از آن است که خود یونانیان داشتند. افق تاریخ برای دیدن روزگاران گذشته هزاران سال فراختر شد؛ تاریخ زمین پیش چشم ما، و ژرفای بی‌پایان آسمان پرستاره در برابر دیدگان ما گشاده گردید. دنیای نو در همه جا، مستقل از یکدیگر، ولی با روحی مشترک، دانشهای تازه پدید می‌آورد. در کارگاه نقاشان و معماران دانش طبیعی رشد کرد؛ دریاوردی، جغرافیا را ترقی داد و سیاست علم اقتصاد را؛ انگیزه در همه این موارد، سودجوئی برای مقاصد عملی بود، ولی بزودی توجه مستقل به خود موضوع جای آن انگیزه را گرفت. از الهیات نقد تاریخی کتاب مقدس سربرآورد.

این تصویر بینهایت، ما را بر آن می‌دارد که بیرسیم: آیا این علم جدید که وسعتی بدین عظمت یافته است، ویژگی خاص و بنیادی دارد؟

الف. ویژگی علوم جدید.

علم سه نشانه اجتنابناپذیر دارد: شناسائی مبتنی بر روش است، یقینی الزام آور در بردارد، در همه جا و در همه موارد معتبر است.

من هنگامی چیزی را از سر علم می‌دانم که از روشی که به یاری آن این دانستن را بچنگ آورده‌ام آگاهم، و بدین جهت می‌توانم توجیهش کنم

و مرزهایش را نشان دهم.

هنگامی از سر علم می‌دانم، که یقینی الزام‌آور دارم. آنجا هم که یقین ندارم، یا محتمل یا نامحتمل می‌انگارم، می‌دانم که چنین است. من تنها چیزی را از سر علم می‌دانم که همه جا و در همه موارد معتبر است. چون هر فهمی می‌تواند شناسائی پیدا کند، از این رو شناسائیهای علمی گسترش می‌یابند و در عین حال از حیث معنی در همه جا یکسان می‌مانند. توافق عموم دلیل اعتبار عمومی است. اگر در مورد چیزی توافق همه اندیشمندان در طی زمان حاصل نشود اعتبار عمومی آن چیز تردیدپذیر است.

علم بدین معنی در میان دانشهای یونان هم بود، هر چند جدا کردن آن از دیگر دانشهای یونانی تاکنون صورت نگرفته است. علم جدید با توجه به معیارهایی که برشمردیم چیست و چگونه است؟

۱. علم جدید همه چیز را دربرمی‌گیرد. هیچ چیزی نیست که بتواند از سیطره آن برکنار بماند. هرچه در جهان پیش می‌آید، مورد مطالعه و بررسی قرار می‌گیرد، خواه واقعیات طبیعی باشد، یا اعمال و سخنان آدمیان، یا آثار و سرنوشت‌های آنان. حتی دین و هر مرجع دیگری آزموده می‌شود و زیر ذره‌بین تحقیق نهاده می‌شود. نه تنها هر واقعیتی، بلکه حتی هر امکان تفکری نیز بررسی می‌شود. خلاصه کلام، پرسش و بررسی مرزی ندارد.

۲. علم جدید اصولاً ناتمام است. یونانیان علم را با پیشرفت بی‌حد و مرز نمی‌شناختند، حتی در مواردی که عملاً زمان درازی به پیشرفت ادامه داده بودند، مانند ریاضیات، ستاره‌شناسی و طب. پژوهش علمی، نزد یونانیان، خاصیت کارکردن در محدوده چیزی تمام و کامل را داشت. این خاصیت کامل بودن، نه جائی برای اشتیاق به شناختن و دانستن همه چیز می‌گذارد و نه نیروی منفجر کننده اراده حقیقت‌جو را می‌شناسد. کاری که یونانیان توانستند بکنند، از یک سو تفکر ناشی از تردید اصولی، از زمان سوفسطائیان بود، و از سوی دیگر کوششی آرام برای شناسائی اموری خاص، ولو این امور بسیار مهم و عظیم باشند، مانند

کوششهای توسیدید، اقلیدس، و ارشمیدس. نیروی محرک علم جدید، اشتیاق شدیدی است به پیشرفتن تا مرزها؛ رخنه کردن در هر شکل و صورتی که به دانستن پایان می بخشد، و آزمودن پیایی پایه‌ها و بنیانهای همه چیز. از این رو رخنه کردن و واژگون ساختن پیاپیان نمی‌رسد و در عین حال آنچه بدست آمده است به عنوان عضوی برای طرح تازه، نگاه داشته می‌شود. آگاهی بر فرضیه به دنیای علم فرمانروائی می‌کند، یعنی بر مفروضاتی که هر بار پایه تحقیق تازه‌ای قرار می‌گیرد. همه چیز برای این است که از آن تجاوز کنند و بر آن چیره شوند (زیرا فرضیه‌ها به یاری فرضیه‌های فراگیرتر توجیه می‌شوند و به مقام نسبت پائین آورده می‌شوند)، یا اگر واقعی است، برای این است که با آن بیشتر بروند و به شناختنی که در حال گسترش است و هر دم به ژرفای بیشتری راه می‌یابد ادامه دهند. این شناختن، که همواره ناقص و ناتمام است، روی به سوی چیزی دارد که هست، و شناسائی کشفش خواهد کرد. ولی شناختن، در حالی که دائماً پیش می‌رود، نمی‌تواند به خود هستی ابدی راه یابد. به عبارت دیگر، شناسائی به واسطه بینهایتی موجود، روی به سوی وجود دارد، ولی هرگز نمی‌تواند به آن برسد، و این واقعیت را از راه نقد و آزمایش خود، می‌داند.

چون شناسائی، ناتمام و تمام نشدنی است (به عکس کیهان یونانی) اقتضایش پیشرفت پایان‌ناپذیر است و خود آگاهی مستلزم اندیشه پیشرفت. از این رو به علم بال و پر می‌بخشد، و لسی سپس احساس بی‌معنائی بدان روی می‌نماید: اگر آدمی هرگز نمی‌تواند به هدف برسد و هر یافتنی پله‌ای برای جست‌وجوی بعدی است، پس اینهمه کوشش و زحمت برای چیست؟

۳. برای علم جدید هیچ چیز بی‌طرف و غیرقابل توجه نیست، هر چیزی ارزش شناختن دارد. از این رو به یکایک اشیا و حتی به کوچکترین چیزها هم می‌پردازد و از کنار هیچ واقعیتی نمی‌گذرد. هر روز از نو به شگفتی می‌افتیم وقتی می‌بینیم که اروپائی امروزی به هر چیزی که بیشتر به چشم تحقیر در آن می‌نگریسته، روی آورده و در آن دقیق شده است، فقط بدین جهت که واقعیتی قابل تجربه است. در مقام مقایسه با این اشتیاق، علم یونانی چنین می‌نماید که به واقعیت بی‌اعتناست؛ روی

آوردنش به امور، تصادفی است؛ راهنمایش آرزوها (ایده‌آلها)، انواع، و شکلهای هستند و «از پیش دانستنی» که وادارش می‌کند تا به بیشتر واقعیات بی‌اعتنا بماند. این طرز فکر حتی در تحقیقات بسیار دقیق در موضوعات تجربی نیز - چنانکه در پاره‌ای از نوشته‌های بقراط می‌توان دید - بر آنان حاکم است.

این گونه پرداختن با عشق و اشتیاق به هر موضوع، به هر تصادف، و به هر چیز زشت و زیبا، بر خود آگاهی فراگیرنده‌ای استوار است که هم بی‌آرام است و هم متکی بر خویشتن؛ همه چیز باید شناخته شود، و هیچ چیز نباید فراموش شود.

این گسترش روی آوردن به هر چیز قابل تجربه، و تأثیرپذیری چند بعدی از هر چه هست و هر چه پیش می‌آید، تازه است.

۴. علم جدید در عین حال که با کوچکترین جزئیات سر و کار دارد، در جست و جوی ارتباط همه جانبه خویش است. این علم نمی‌تواند جهان هستی را دریابد، ولی به دریافتن جهان علوم تواناست. اندیشه پیوستگی همه علوم با یکدیگر، سبب می‌شود که هر شناسائی در تنهایی، ناتمام بماند. علم جدید نه تنها عالمگیر است بلکه هدفش وحدت علوم است، وحدتی که هرگز در میان نیست.

هر علم موضوع و روشی دارد، و نگاهی به جهان است از دیدگاهی معین. هیچ علمی دنیا را نمی‌بیند و در نمی‌یابد؛ فقط جزئی از واقعیت را می‌تواند دریافت، نه واقعیت را؛ شاید گوشه‌ای از همه واقعیت را می‌بیند نه کل واقعیت را. علوم خاص وجود دارند، نه يك علم که موضوعش واقعیت باشد. بدینسان هر علمی وابسته به موضوعی است، و تخصصی است؛ ولی هريك از علوم متعلق به دنیائی است که حد و مرزی ندارد و با این همه بهم پیوسته است.

علوم چگونه با یکدیگر ارتباط دارند و به چه معنی جهانی واحد را تشکیل می‌دهند؟

بدین پرسش از راه نفی آسانتر می‌توان پاسخ داد تا از راه اثبات: وحدت علوم ناشی از وحدت واقعیتی نیست که به یاری آنها می‌توان شناختش. همه علوم با هم، تمام واقعیت را در نمی‌یابند. سلسله‌مراتبی

میان آنها از حیث نزدیکی به واقعیت، وجود ندارد. همه با هم دستگاهی واحد، که حاکم بر همه واقعیت باشد، تشکیل نمی‌دهند.

بارها کوشیده‌اند تصویرهایی از جهان و از هستی بسازند که همه دانش را دربرگیرد، ولسی این کوششها بی‌فایده مانده‌است. آن گونه تصویرها مخالف معنی علم جدید است. آنها مبتنی بر اندیشه یونانی در باره جهان هستند، که شناسائی اصیل را از کار باز می‌دارد، و جانشین کاذبی است برای فلسفه‌ای که امروزه تازه به پاکی و نابسی رسیده و متکی بر پایه علوم است ولی از منشای دیگر و با هدفی دیگر.

از راه اثبات، در باره ارتباط علوم چنین می‌توان گفت: ارتباط علوم از طریق «شکل شناسائی» است: همه متکی به روشند، در اندیشیدن از مقوله‌ها یاری می‌جویند، شناسائی خاص هر يك از آنها الزام آور است، ولسی در عین حال در دایره مفروضات و موضوعات محدودند.

بعلاوه، ارتباطشان از طریق معطوف بودن آنها به یکدیگر است که از راه نتایج و روشهایشان یکدیگر را یاری می‌کنند، و بدین سان علوم مختلف، علوم فرعی برای یکدیگر می‌شوند، و به عبارت دیگر، یک علم ماده اولیه علم دیگر می‌شود.

پایه مشترك آنها انگیزه شخصی هر پژوهشگریست برای دانستن همه چیز.

اندیشه وحدت مبهمی، اندیشه حوزه‌های شناسائی خاص را دعوت می‌کند به اینکه برای پژوهش درباره همه چیزهای واقعی و اندیشیدنی آماده باشند و از هیچ يك از آنها نگریزند. هر علمی راهی است. راهها با یکدیگر برخورد می‌کنند، از هم جدا می‌شوند، دوباره بهم می‌رسند، و هدف را نشان نمی‌دهند. ولی همه را باید رفت.

علوم از حیث مقوله‌ها و روشها، تقسیم‌بندی شده‌است و معطوف به یکدیگر است. گوناگونی بینهایت تحقیق، و اندیشه (ایده) وحدت، با هم در تنش و کشمکشند، گاه به سوی یکی کشیده می‌شوند و گاه به سوی دیگری. خاصیت دستگاهی بودن دانستن، در علم جدید به جای تصویر جهان، به مسأله دستگاه علوم منجر می‌شود. دستگاه علوم، متحرك است،

نظامهایش گوناگون است، و دستگاهی باز است. ولی اینکه این دستگاه همواره صورت مسأله دارد، و هیچ طرز دانستن و هیچ دانستنی نباید ناآزموده بماند، خاصیت آن است.

کوشش برای یافتن ارتباط همه علوم با هم، از اندیشه وحدت علوم پیدا است:

— کتابهای درسی به عنوان محرکین پربار، دستگاهی «سیستماتیک» بودن یکایک علوم را به دانشجویان نشان می دهند (ولی نه دستگاه شناساییهای آماده را. زیرا دستگاه آماده، علم را به صورت یونانی درمی آورد و از سطح علم جدید تنزل می دهد).

— سازمانهای تهیه مواد درسی، لغتنامه ها، متون، موزه ها و آزمایشگاهها می کوشند تا همه دانستنیها در دسترس دانشجویان قرار گیرد. — دانشگاهها محل آموزش همه انواع علومند.

۵. قاطعیت پرسیدن تا آخرین مرز، در علم جدید به حد اعلای رسیده است.

ب. منشا پیدائی علوم جدید

علت پیدائی علوم جدید را شاید بتوان با توجه به نقطه نظرهای مختلف تا اندازه ای روشن ساخت، ولی سرانجام نمی توان چنانکه باید دریافت. این امر نیز مانند همه آفرینشهای روحی و معنوی، راز تاریخ است. اینکه گفته شود علت پیدائی علوم جدید استعداد خاص اقوام شمالی است سخنی بسی معنا است. زیرا این استعداد را تنها در این مورد می توان شناخت و علامت دیگری برای آن وجود ندارد، و بنا بر این آن سخن تکرار معلوم است.

در طی قرون جدید عوامل بسیاری روی نمودند و شرایطی پدید آوردند که پیدائی علوم جدید را ممکن ساخت. از آن جمله است شرایط اجتماعی: آزادی کشورها و شهرها؛ فراغت اشراف و شهروندان؛ امکانات کسانی که با آنکه تنگدست بودند تحت حمایت مردان هنرپرور قرار گرفتند؛ پاره پارگی دولتهای متعدد اروپائی؛ آزادی رفت و آمد و مهاجرت؛ رقابت قدرتها و انسانها؛ تماس

یافتن اروپائیان با ملل و اقوام دیگر در جریان جنگهای صلیبی؛ نبرد معنوی و فرهنگی میان دولت و کلیسا، احتیاج همه قدرتها به اثبات حقانیت خود در مسائل مذهبی و مسائل حقوقی و به طور کلی احتیاج به توجیه ادعاهای سیاسی و منافع سیاسی در نبرد فرهنگی؛ وظایف فنی و تکنیکی در کارگاهها؛ امکان گسترش فرهنگ از راه صنعت چاپ و توسعه امکان بحث و تبادل نظر که نتیجه پیداشدن صنعت چاپ است. از اینها چنان محیطی پدید آمده بود که گویی همه چیز به پیشرفت همدیگر یاری می کردند و امکانهای تازه ای در اختیار یکدیگر می نهادند تا راه برای شکوفائی علوم جدید هموار شود: کندن و شکافتن زمین برای انجام وظایف فنی سبب بروز تصادفهای شد که به کشفهای باستانشناسی و یافتن آثار پیش از تاریخی منجر گردید. طمع و ماجراجوئی، به کشف همه مناطق کره زمین انجامید تا آنکه پس از مدتها، سفرهای اکتشافی جغرافیائی به معنی واقعی صورت گرفت. تبلیغات دینی کلیسا سبب آشنائی با روحيات اقوام بیگانه و کاوش و تحقیق در فرهنگهای آنان گردید، بطوری که مأموران تبلیغ دین مسیح به مأموران تبلیغ فرهنگ چینی و هندی در اروپا تبدیل شدند. پیشرفتهای فنی بی آنکه قصد و عمدی در کار باشد سبب پیدائی وسایلی شد برای پیشبرد اموری که اصلاً منظور نظر نبود: مانند وسایل صنعت چاپ، و آلات و ادوات بیشماري که تقریباً در همه علوم برای مشاهدات و تجربیات بسیار دقیق، و شناسائی واقعیات، و تحصیل دوباره معلومات از دست رفته، بکار گرفته شد. هوسهای شخصی و اشتیاقهای بعضی افراد که گاه به دیوانگی می ماند، خصوصاً گردآوری اشیاء گوناگون و مهارتسی که در این کار یافتند و رقابتهائی که با هم داشتند، به کسب شناسائی یاری کرد. چنین می نماید که کار و کوشش عمده بسیار بزرگی از آدمیان، که همه رشته ها و همه چیزها را در بر می گرفت، چه خواسته و چه ناخواسته برای رسیدن به هدف شناسائی ندانسته ای به هم پیوسته بود. پیدائی پژوهشگرانی تحت شرایطی کاملاً مختلف، در ایتالیا و آلمان و انگلستان و فرانسه، حیرت انگیز است. پژوهشگران گوناگون در گوشه های دور افتاده پیاخستند و بی آنکه کسی از آنان خواسته باشد، با اراده شخصی خود وظایفی بعهده گرفتند و

راههائی گزیدند و امکانهای معنوی تازه‌ای پدید آوردند. سؤال این است که: چرا در این اروپا، در هر گوشه و هر وقت، چنین افرادی مستقل از یکدیگر پدید آمدند و بهم رسیدند؟ چرا این گونه افراد در اسپانیا، بعدها در ایتالیا و زمان درازی در آلمان پیدا نمی‌شدند؟

تحقیق مبتنی بر جامعه‌شناسی می‌تواند پاره‌ای از اسباب و شرایط را کشف کند. اکنون می‌خواهیم انگیزه‌هائی را که می‌توانستند سبب پیدائی علوم جدید بشوند، جست‌وجو کنیم.

بارها گفته شده‌است که منشأ علوم جدید قدرت طلبی بوده‌است. از زمان یکن، چیرگی بر طبیعت، توانائی، سودجوئی، «دانائی توانائی است»، منشأ علوم جدید تلقی شده‌است. بیکن و دکارت يك آینده فنی (تکنیکی) طرح کرده‌اند. می‌گویند البته با زور و خشونت نمی‌توان بر طبیعت چیره شد بلکه باید قوانین آن را شناخت. شناسائی به معنی راستین، چنان شناسائی است که موضوع خود را پدید آورد و از این راه اعتبار شناسائی را ثابت کند: «من تنها چیزی را می‌شناسم که بتوانم بسازم». توانائی توأم با آگاهی آفریدن، به شناسائی بال و پر می‌بخشد.

در این گونه توجیه علم، باید دو مطلب را از هم جدا کرد: یکی آگاهی قدرت است، که در خواستن فن (تکنیک) و در چیره‌گشتن به اشیاء تجلی می‌کند و هدفش توانائی است. دیگری، اراده شناسائی است که می‌خواهد از نحوه کار طبیعت سر در بیاورد. پژوهشگر کسی است که به گفتار گواهان گوش فرامی‌دهد (کانت). انگیزه اینجا فقط طلب شناسائی است، هر چند بدون هدف فنی.

می‌گویند، هر دو آنها جنبه حمله و هجوم دارند. زیرا این گونه شناسائی که هنوز در خدمت قدرت فنی درنیامده‌است، تماشای تنها و تسلیم صرف، که خاص شناسائی راستین ناشی از عشق است، نمی‌باشد بلکه نوعی نبرد با موجودات و چیرگی بر آنهاست که استفاده از آنها را به دنبال دارد.

این سخن به هیچ وجه درست نیست و مطالعه در روحيات پژوهشگران بزرگ نادرستی آن را عیان می‌سازد: اینان ضرورت را می‌فهمند و درمی‌یابند. تسلیم شدن در برابر طبیعت همیشه برای پژوهشگر طبیعت،

جنبه اخلاق داشته است. ولی او می خواهد بداند که چه می کند و چه روی می دهد. این خواستن دانستن، این آزادی مرد دانا که نه کور کورانه، بلکه با چشم بینا تحمل می نماید و زندگی می کند، چیزی است بکلی غیر از حمله و قدرت طلبی. قدرتی که پژوهشگر در طلب آن است، چیرگی بر طبیعت نیست، بلکه نگاه داشتن استقلال درونی خویش است. همین آزادی آگاهی مرد پژوهشگر است که می تواند واقعیت را به صورت ناب، به عنوان رمز هستی، دریابد. اخلاقی که علم الزام آور معتبر در همه موارد، در بردارد، حمله و هجوم نیست - برخلاف علم سطحی و تقریبی و مبهم - بلکه طلب روشنی و وضوح و قابلیت اعتماد است.

بخصوص پژوهش از راه آزمایش تجربی را، حمله و هجوم تلقی می کنند. ولی برخلاف پژوهش نظری صرف، پژوهشی که برای تسأید طرح نظری به آزمایش تجربی روی می آورد، شناسایی بدست می دهد که نه تنها شایان اعتماد است، بلکه در هر گام به ژرفای قانونی بودن رویدادهای ناآگاه نزدیکتر می شود. انگیزه در اینجا حمله و هجوم نیست، بلکه پرسیدن از طبیعت است.

اما آنچه علم جدید می کند، می تواند مورد سوء فهم و سوء استفاده قرار گیرد. بدین جهت قدرت طلبی و ویرانگری - که خود بی تاریخ است و همواره در کمین نشسته و آماده حمله است - می تواند بر علم جدید، چه در سخن و چه در عمل و چه در بکار گرفتن آن، چیره گردد: در این صورت علم از میان می رود.

وحشت انگیزترین این گونه چیرگیها آزمایشهایی بود که در مورد آدمیان می شد. اینکه هیچ آزمایشی در مورد انسان بدون فهم و اجازه او نباید بعمل آید - و از این رو پژوهشگران آزمایشهای خطرناک را تنها درباره خود می کنند - البته ناشی از معنی علم نیست، بلکه منشأ آن اصول آدمیت و حقوق بشر است.

شهریاری هندی در دو هزار سال پیش آزمایشی بدین شرح در مورد جنایتکاری بعمل آورد: فرمان داد: «آن مرد را زنده در درون خمی جای دهید. سرخم را ببندید و با پوست مرطوبی چنان محکم کنید که هیچ منفذی نماند و سپس، با لایه ضخیمی از گل بپوشانید و آنگاه خم را در

تنور بنهید و آتش روشن کنید. چنین کردند. وقتی یقین کردیم که مرد مرده است خم را از تنور درآوردند و سرش را گشودند و به دقت در درون خم نگرستیم تا ببینیم روحش را در حال خروج می توان دید یا نه. ولی روحی در حال خروج ندیدیم.» این کار شبیه آزمایشهای ناسیونال سوسیالیستها در مورد آدمیان است. این آزمایشها ربطی به علم جدید ندارد، بلکه از نوع سوء استفاده هائی است که از هرچه به دست آدمی پدید آمده است - از آن جمله علم - می توان کرد.

انگیزه های منتج از تاریخ، قابل قیاس با قدرت طلبی بی تاریخ نیستند. شاید بدون روحیه و انگیزه هائی که منشأشان دین مبتنی بر کتاب مقدس است، پیدائی علم قابل تصور نباشد. به احتمال قوی انگیزه هائی که سبب شده اند پژوهش علمی تا مرز نهائی پیش برود ناشی از دین است:

۱. اخلاق دینی مبتنی بر کتاب مقدس، آدمی را موظف می کند که به هر حال و به هر قیمت هواخواه حقیقت باشد. این دین، حقیقت خواهی را به بالاترین قله رسانید و در عین حال مسائل و دشواریهای ناشی از آن را عیان ساخت. حقیقتی که خدا طالب آن است اجازه نمی دهد که شناسائی و پژوهش همچون بازی و شوخی یا مشغولیتی نیکو و شریف انگاشته شود، بلکه پژوهش کردن و شناختن را جدی می گیرد و مأموریتی تلقی می کند که بی آن برای هیچ چیز ارجی نمی ماند.

۲. جهان آفریده خداست. یونانیان کیهان را کامل و منظم و خردمند و تابع قانون و ابدی می دانند. آنچه غیر از کیهان است، هیچ است، ماده است، شناختنی نیست و ارزش شناختن ندارد.

ولی اگر جهان آفریده خداست، پس هر چه هست مخلوق خداوند است و از این رو ارزش شناختن دارد، و هیچ چیزی وجود ندارد که دانستن و شناختنش لازم نباشد. شناختن، همچون اندیشیدن اندیشه خداست؛ و خدا همچون آفریدگار - به گفته لوتر - در روده هر کرمی حاضر است. یونانی در دایره تصویرهای جهانی، در زیبایی کیهان منظمی که در اندیشه دارد و در شفافی منطقی جهان یکپارچه که در عالم اندیشه بدان دست یافته است، محدود و مقید است؛ یا آنچه را می اندیشد به یاری قوانین منطقی بهم می پیوندد، و یا عالم را همچون جریان قانونی ابدی درمی یابد.

نه تنها ارسطو و ذیمقراطیس بلکه توماس اکویناس و حتی دکارت نیز از این نیروی محرک یونانی که فلج کننده علم است، پیروی می کنند.

نیروی محرک جدید بکلی غیر از آن است و می خواهد خود را برای رویارویی با همه جهان مخلوق گشاده و آماده نگاه دارد. این نیرو، درست خواستار شناسائی آن واقعیتی است که با نظمها و قوانینی که تا آن هنگام کشف شده بود سازگاری ندارد. خود خرد در این تلاش است که از کار باز بماند و به ناکامی برسد، ولی نه برای آنکه خود را گم کند و از خود دست بشوید، بلکه برای آنکه خود را دوباره بصورتی تازه تر و وسیع تر و تحقق یافته تر بدست آورد و این جریان را تا ابد ادامه دهد. این علم از خردی سرچشمه می گیرد، که در خود فرو نمی رود، بلکه برای رویارویی با غیر خود آماده است، و از طریق تسلیم شدن به آن، در آن راه می یابد. تأثیر متقابل دائم - و پایان ناپذیر - میان طرح نظری و تجربه آزمایشی مثال و نماد ساده و بزرگ این جریان است.

در نظر عطش و تلاش برای شناسائی جدید، دنیا دیگر به طور مطلق زیبا نیست. این شناسائی هم به زیبا نظر دارد و هم به زشت، هم به نیک و هم به بد. البته در نهایت، این نظر به اعتبار خود باقی است که هر چه هست نیک است زیرا آفریده خداست. ولی این «نیک بودن» دیگر زیبایی محسوس یونانی نیست که برای خود بسنده است، بلکه در عشق به هر چه هست - به عنوان آفریده خدا -، و در نتیجه در اعتماد به پژوهش و به معنی پژوهش، حضور دارد. آگاهی بر اینکه هر چه در جهان است آفریده خداست، به پژوهشگر در برابر ورطه های واقعیت و بی آرامی های ناشی از تردیدهای بی انتها و عطش و تلاش به پیشرفت در پژوهش، آرامش می بخشد.

اما در عین حال جهان شناخته شده و قابل شناختن، همچون مخلوق، هستی درجه دوم است. از این رو جهان قرارگاهی از خود ندارد بلکه قرارگاهش در دیگری است، یعنی در خالق. این جهان در خودی خود بسته و بسنده برای خود نیست و بدین جهت شناسائی نمی تواند به پایان آن راه بیابد. جهان را نمی توان همچون چیزی نهائی، همچون واقعیتی مطلق دریافت، بلکه همواره ما را به چیزی دیگر توجه می دهد.

اندیشه آفرینش، مخلوق را به عنوان مخلوق خدا، قابل دوست داشتن می سازد و بدین سان نزدیکی به واقعیت را، بنحوی که تا آن زمان وجود نداشت، ممکن می کند؛ ولی در عین حال میان آدمی و هستی، که به هر حال هستی مخلوقی است نه خود هستی - نه خدا - بزرگترین فاصله را پدیدمی آورد.

۳. واقعیت جهان برای آدمی، پر از رنج و مصیبت است؛ و حقیقت جوئی او سرانجام بدین نتیجه می رسد که «آری چنین است.» ولی چون این جهان را خدا آفریده است، پس او خود مسؤول آفرینشش تلقی می شود. مسأله دفاع از خدا، در «کتاب ایوب» به صورت درآویختن و تلاشی به خاطر خدا، با علم به واقعیت جهان، درمی آید. اینجا درآویختنی است با خدا به خاطر خدا. در هستی خدا تردید نیست، و همین بی تردیدی در هستی او، آن درآویختن و تلاش را به حد اعلی می رساند. اگر ایمان به هستی خدا از میان برود آن تلاش نیز پایان می پذیرد.

این خدا، که ادعای حقیقی بودنش بی قید و شرط است، نمی خواهد از راه وهم و گمان دریافته شود، او مخالف خداشناسانی است که می خواهند ایوب را از راه مغالطه های سوفیستی تسلی دهند و به راه راست بیاورند. این خدا خواستار دانستن است هر چند محتسوی آن دانستن چنین می نماید که بر خدا اقامه دعوی می کند. جرأت کوشش برای شناختن، و خواستاری شناختن بی قید و شرط، و در عین حال بیم از شناختن، از اینجا ناشی است. چنین می نماید که فرمانی متناقض بگوش می رسد: خواست خدا پژوهش نامحدود است؛ پس پژوهش خدمت به خداست؛ پژوهش دخالت در کار خداست؛ پس همه پرده ها را نباید درید.

این درآویختن، با درآویختن انسان پژوهشگر با آنچه از خود اوست، با محبوب او، با آرمانهایش و اصولی که به آنها معتقد است، یکی می شود؛ همه آنها باید آزموده شود تا آنکه یا حقانیت آنها از نو ثابت شود و یا دگرگون ساخته شوند. همچنانکه اگر خدا پرسشهایی را که از واقعیات برمی خیزند برنتابد، ایمان راستین به او پدید نمی آید، و همچنان که خدا جوئی سختکوشی در تسلیم نشدن به اوهام است، پژوهش اصیل درآویختن است با آرزوها و انتظارهای خود پژوهنده.

حقانیت نهائی این در آویختن، در در آویختن پژوهشگر با نظریات و عقاید خودش آشکار می شود. بهترین نشانه انسان عالم این است که در پژوهش حریفی برای خود می جوید؛ خاصه حریفی که به واسطه اندیشه های عینی و روشن همه چیز را مورد تردید قرار دهد. نیروی محرک و پربار در اینجا چیزی است که به ظاهر ویرانگر می نماید. نشانه از میان رفتن علم آنجا پدیدار می شود که از بحث سر باز زده شود، یا حتی بحث نکوهیده شود: آنجا که انسان اندیشه های خود را در دایره ای محدود فقط به کسانی می تواند گفت که با او همراهی و همداستانند، در حالی که در برابر عموم به سخنان کلی و مبهم اکتفا می ورزد.

ج. اشتباه درباره علم جدید و وظایف علم جدید

علم سیصد سال است که نخست آهسته و گام بگام و سپس با سرعت و به طور ممتد، در نتیجه همکاری پژوهندگان همه جهان، پیش رفته و شکفته شده است، و امروزه، هم سرنوشت اجتناب ناپذیر آدمی است، و هم امکان نیکبختی او.

علم امروز به همه جا گسترش یافته است و همه آن را پذیرفته اند، و هر کسی گمان می برد که در آن سهمی دارد. ولی در عین حال، علم ناب و طرز فکر علمی روشن، سخت کمیاب است. توده عظیمی از نتایج و دستاوردهای علمی هست که به سادگی پذیرفته می شوند؛ انبوهی از توانائیهای تخصصی هست که از طرز فکر علمی جهانی بهره چندان ندارند؛ خلاصه رودخانه بزرگی هست از مخلوط علم با عناصر غیر علمی. ولی علم راستین - طرز فکر علمی جهانی، نقد مبتنی بر روش شایان اعتماد، شناسائی پژوهنده ناب - در دنیای ما خط باریکی است در میان آشفته گیهای زاده از قلب حقیقت.

علم را نمی توان بسادگی بچنگ آورد. قسمت اعظم مردمان دنیا هنوز خبری از علم ندارند، و این خود نقص آگاهی در روزگار ماست. علم، خاص عده کمی از آدمیان است. علم با آنکه خصیصه زمان ماست، هنوز ماهیت اصلی آن قدرتی معنوی ندارد زیرا توده مردمان به نتایج فنی چیره می شوند و آموختنیهای را که از این و آن می توان شنید و یاد

گرفت بصورتی جذمی می‌پذیرند بی آنکه راهی به سوی علم بیابند و در جریان آن وارد شوند.

علم در روزگار ما اهمیت و اعتبار فوق‌العاده یافته‌است. مردمان همه‌چیز را از آن می‌خواهند؛ چشم دارند که همه هستی را به وجه دقیق بشناسد و همه نیازهای آدمی را برآورد. این انتظار غلط، خرافه علمی است؛ و ناامیدی حاصل از آن به تحقیر علم می‌انجامد. اعتماد کورکورانه به چیزی که آدمی گمان می‌کند که می‌شناسدش، خرافه است؛ و چون انتظاری که ناشی از آن اعتماد است برآورده نمی‌شود، تحقیر دانائی روی می‌نماید. نه آن اعتماد ربطی به علم دارد و نه این تحقیر. پس علم نشانه عصر ماست، ولی بصورتی که دیگر علم نیست.

راهی که به این اشتباه ما را سوق می‌دهد چنین است: هنگام پژوهش فرض می‌کنیم که جهان شناختنی است، زیرا بی این فرض پژوهش بی‌معنی است. ولی این فرض خود دو معنی می‌تواند داشته باشد: یکی: شناختنی بودن اشیائی که در جهان است. دوم: شناختنی بودن تمام جهان.

تنها معنی نخستین درست است، و نمی‌توان دانست که شناختن تا کجا پیش‌تواند رفت. معنی دوم درست نیست، و دلیل این نادرستی دشواریهائی است که هر چند پژوهش را محدود نمی‌کند ولی مرز دانستن را نشان می‌دهد، و آن مرز اینجاست که نه تنها جهان به عنوان واحدی کامل در شناسائی نمی‌گنجد، بلکه جهان به معنی چیزی اندیشیدنی و تجربه‌کردنی عاری از تناقض، اصلاً برای ما وجود ندارد. این مرز هنگامی آشکار می‌شود که می‌بینیم فرضیه غلط شناختنی بودن تمام جهان چگونه در هنگام پژوهش بی‌معنی جلوه می‌کند. در یافتن اشتباه آسان نیست. اشتباه در علم جدید به غلط فلسفه پنداشته شده و از زمان دکارت تحقق یافته است. از این رو این خود هنوز وظیفه‌ای جدی و فوری است که معنی و مرز علم جدید به وجه درست دریافته شود.

یکی از نتایج گمراه‌کننده این پندار نادرست که تمام جهان شناختنی است، این شده‌است که جهان را اصولاً شناخته‌شده پنداشته‌اند. در نتیجه، این عقیده پدید آمده‌است که اگر برآستی بخواهیم می‌توانیم بر

پایه شناسائی، جهان را بصورتی درآوریم که برای آدمی مناسبتر و سودمندتر باشد و از این راه آسایش و نیکی‌بخشی دائم آدمیان را ممکن سازیم. بدین‌سان در قرنهای اخیر پدیده تازه‌ای در تاریخ روی نموده است، و آن این است که آدمی می‌خواهد نه تنها در جهان - در محدوده اوضاع و احوال انسانی که نمی‌توان بر تمام آن احاطه یافت، به خود یاری کند - بلکه با استفاده از شناسائی تمام جهان (که فرض می‌کنند دانشمندان از آن بهره‌مندند) تنها به یاری فهم، جهان را منظم سازد.

این خرافه جدید، از علم چیزی را انتظار دارد که از علم بر نمی‌آید؛ بررسی علمی اشیاء را، از هر جنبه و هر جهت، شناسائی نهائی می‌پندارد؛ نتایج حاصل‌شده را بدون نقد و آزمایش می‌پذیرد بی‌آنکه راه رسیدن به آنها را بشناسد، یا از مرزهایی که هر یک از نتایج علمی در محدوده آنها اعتبار دارند، آگاه باشد؛ چنان می‌پندارد که فهم ما قادر است به هر حقیقت و هر واقعیتهای دست بیابد؛ به علم اعتماد مطلق دارد و از مرجعیت آن که از طریق مراحل رسمی کارشناسان اعمال می‌شود، بی‌چون و چرا اطاعت می‌کند.

وقتی که انتظار این خرافه علمی برآورده نمی‌شود به علم پشت می‌کنند و بی‌اعتبارش می‌شمارند و به احساس و غریزه روی می‌آورند، و آنگاه همه بدبختیها را نتیجه شکستگی علم جدید می‌دانند. آنجا که خرافه انتظاری ناممکن داشته باشد ناامیدی غیرقابل اجتناب است. در این صورت سازمانهای درست بی‌اثر می‌مانند، از بهترین نقشه‌ها فایده‌ای بدست نمی‌آید و مصیبت‌های ناشی از حالات انسانی روی می‌نمایند، و به هر اندازه که انتظار پیشرفت و کامیابی شدید بوده باشد، آن مصیبت‌ها نیز به همان شدت و مرارت احساس می‌شوند. ولی نمونه امکاناتی که اصلاً علم به آدمی می‌تواند داد این است که پزشک با وجود پیشرفت حیرت‌آوری که امروز علم پزشکی کرده است نه همه بیماریها را مداوا می‌تواند کرد و نه راه مرگ را می‌تواند بست. آدمی هر چند گاه یکبار با سر به دیوار مرز می‌خورد.

در این وضع مهم این است که آدمی آن علم اصیل را بدست آورد که می‌داند چه دانستنی است، و در عین حال مرزهای خود را هم می‌شناسد. تنها بدین‌سان می‌توان از هر دو گمراهی خرافه علم و تنفر از علم رهائی

یافت. آینده آدمی بسته به این است که بتواند علم را در طول اعصار و قرون نگاه دارد و ژرفتر سازد و آن را در گروههای هرچه بیشتر از مردمان تحقق بخشد.

این نگرانی را نباید آسان گرفت. زیرا علم راستین و فراگیر بسته به روح ژرفی است که سازمانش از تاریخ مایه گرفته است؛ و بر پایه‌ای آسیب‌پذیر قرار دارد که دوامش در طول زندگی نسلها به هیچ‌وجه تضمین نشده است. منشأ این علم تحقق بخشیدن به انگیزه‌های درهم پیچیده است که اگر یکی از آنها از میان برخیزد خود علم فلج یا تهی می‌شود، و از این‌روست که در دنیای جدید در طول همه قرن‌ها علم به عنوان واقعیت طرز فکر عمومی همواره کمیاب بوده و شاید کمیاب‌تر هم شده است. غوغای نتایجی که به صورت شکل‌دادن به دنیای مادی تجلی می‌کند و دم‌زدن از جهان‌بینی «روشنگرانه» در سراسر زمین، نمی‌تواند بر این حقیقت پرده بکشد که علم، با آنکه بر سر همه زبانهاست، پنهانترین چیزهاست. انسان امروزی غالباً هیچ نمی‌داند که علم چیست و اصلاً دریافته است که چه عاملی آدمی را به سوی آن می‌راند. حتی پژوهشگران نیز که در رشته تخصصی خود کشف‌ها می‌کنند - و بدین‌سان به جنبشی که نیروهای دیگری پدیدآورده‌اند ناآگاهانه ادامه می‌دهند - غالباً نمی‌دانند که علم چیست، و این نادانی را در رفتاری که در برابر امور خارج از رشته کوچک خود پیش می‌گیرند، عیان می‌سازند. فیلسوفان عصر ما در باره علم چنان سخن می‌گویند که گوئی آن را می‌شناسند، و آنگاه به صورت جهان‌بینی گمراهانه‌ای که چندان دوامی نخواهد داشت، جلوه می‌دهند. حتی فیلسوفانی به بزرگی هگل، علم را درست نمی‌شناسند.

فن (تکنیک) جدید

امروز همه در این آگاهی اشتراك داریم که در چنان نقطه عطفی از تاریخ قرار داریم که صدسال پیش هیچ‌کس آن را، با زمان افول دنیای عهد عتیق، مقایسه نمی‌کرد. ولی این نقطه عطف با گذشت زمان، هر روز بیشتر و ژرفتر، چون مصیبتی احساس شد، آن هم نه تنها برای اروپا یا باخترزمین، بلکه مصیبتی برای همه جهان. این نقطه عطف، عصر فن

(تكنيك) است با همه آثار و نتایجش، که ظاهر آ می‌خواهد همه چیزهایی را که آدمی طی هزاران سال، چه از حیث نحوه کار، چه از حیث شکل زندگی و چه از حیث طرز فکر بدست آورده است، از میان ببرد.

فیلسوفان آرمانگرای (ایده‌آلیست) آلمانی، همچون فیشته و هگل و شلینگ، زمان خود را ژرفترین نقطه عطف تاریخ می‌انگاشتند و این پندار ناشی از آن بود که ظهور مسیح را محور تاریخ می‌دانستند و معتقد بودند که این دوره محوری در زمان ایشان به نقطه عطف قطعی می‌انجامد، یا به کمال می‌رسد. این نظریه زاده جرأتی ناشی از خودفریبی روحی و معنوی بود. اکنون ما حق داریم از راه سنجش بدین نتیجه برسیم که زمان حاضر، دوره محوری دوم نیست. بلکه، بکلی به عکس دوره محوری، دوران مصیبت است، دوران فقر روحی و فقر انسانیت و فقر محبت و فقر قدرت سازندگی است؛ هر چند در عین حال يك چیز در آن - حتی در مقام مقایسه با همه چیزهای پیشین - بزرگ است.

ولی این بزرگی چگونه است؟ ما البته خوشوقتی و خرسندی کاشفان و مخترعان را می‌فهمیم. اما در عین حال آنان را همچون عاملان و کارگزارانی می‌بینیم در سلسله جریان آفرینشی بی‌نام، که در آن هر حلقه به حلقه دیگر بسته است، و آنان که در این جریان سهمی دارند به عنوان بشر تأثیر نمی‌بخشند و عظمت يك روح فراگیر را در آنها نمی‌توان دید. با وجود اندیشه‌های آفریننده والا، و سخت‌کوشی و تحمل، و جرأت به میان آوردن طرح‌های آزماینده نظری، چنان می‌نماید که خود روح، اسیر جریان فنی است؛ جریانی که حتی بر علوم نیز چیره گردیده است و این چیرگی روز بروز و نسل بنسل سختتر می‌شود؛ ابلهی پژوهندگان طبیعت در امور بیرون از رشته تخصص‌هایشان از اینجا ناشی است، همچنین است درماندگی اهل فن در امور بیرون از وظیفه‌هایشان که در نظرشان وظیفه‌های نهائیند، حال آنکه در واقع و بخودی خود به هیچ‌روی چنین نیستند؛ ناخرسندی نهان دنیای ما هم که روز بروز از انسانیت دورتر می‌شود از همین جاست.

وقتی برای عصر خودمان، عصر مشابهی در گذشته می‌جوئیم، چنین مشابهتی را در دوره محوری نمی‌یابیم، بلکه در دوره فنی دیگری می‌یابیم

که درباره اش مدرکی نداریم: آن دوره، دوره اختراع ابزار کار و استفاده از آتش است؛ دوره ای که در آن آدمی با جهشی کلی شرایط تازه ای برای امکانات خود یافت. زمان درازی که پس از آن با تکرار و توسعه سپری شد، ولی در واقع تغییری در طی آن پیش نیامد، پشت سرمانده است. از این رو در قرن گذشته و امروز، آگاهی توأم با شوق و حرارت بر امکاناتی خارق العاده در همه جنبه های انسانی که پیشتر قابل تصور نبود، وجود دارد؛ و بدین جهت است که در گذشته دوره ای متکی بر مدارك تاریخی نمی یابیم که با آنچه در زمان ما می گذرد قابل مقایسه باشد؛ و به همین جهت امروز، در حالی که درباره خودمان به سؤ فهم دچار شده ایم، خودمان را آفریننده رهایی و نیکبختی بی مانندی در روی زمین می پنداریم؛ یا خود را در گمراهی روحی بی مانندی می بینیم. هیچ واقعه تاریخی وجود ندارد که بتوانیم وضع خود را با آن مقایسه کنیم.

اگر قرار است که دوره محوری تازه ای روی بنماید، این دوره در آینده خواهد آمد، همچنانکه نخستین دوره محوری زمانی دراز پس از اختراعاتی که پایه های زندگی آدمی را پدید آورد و او را به طور قطع از حیوان جدا کرد - و به عبارت دیگر زمانی دراز پس از دوره پرومته ای - روی نمود. این دوره محوری تازه، که شاید روزی خواهد آمد و یگانه واقعیتهای خواهد بود که تمام کره زمین را در بر خواهد گرفت، برای ما غیر قابل تصور است. مجسم ساختنش در عالم خیال معنائی جز این ندارد که آن را از پیش بسازیم. هیچ کس نمی تواند بداند که آن دوره چه خواهد آورد.

فن (تکنیک) عملی است که به واسطه آن، انسان بهره مند از علم بر طبیعت چیره می شود تا به هستی خود چنان شکلی بدهد که از دشواریهای زندگی رهایی یابد و محیط خود را بصورتی سازگار با سلیقه اش درآورد. اینکه طبیعت بر اثر فن (تکنیک) به چه صورتی در می آید، و عمل فنی (تکنیکی) انسانی چگونه در خود انسان اثر می بخشد، و به عبارت دیگر نحوه کار آدمی و نحوه سازمانی که آدمی برای کار خود پدید می آورد، و نحوه شکل دادن به محیط، چگونه خود آدمی را دگرگون می سازد، خود پایه ای برای تاریخ است.

ولی این واقعیت را، برای نخستین بار فنون جدید به عنوان سرشت آدمی، قابل احساس ساخته است. در مقام مقایسه با ثبات نسبی وضع فنی (تکنیکی) طی هزاران سال، از اواخر قرن هیجدهم انقلابی در فن (تکنیک) و در نتیجه در تمام هستی آدمی روی داده، و سرعت این انقلاب تا امروز همواره در افزایش بوده است. کارل مارکس نخستین کسی است که این واقعیت را دریافته است.

وابستگی آدمی به طبیعت، به یاری فن، به نحو تازه‌ای عیان شده است. بر اثر چیرگی خارق‌العاده‌ای که آدمی بر طبیعت یافته است، این خطر پیدا شده است که طبیعت، آدمی را بنحوی زبون سازد که حتی در روزگاران گذشته نیز مانند آن تصور نمی‌شده است. طبیعت، از طریق طبیعت انسان فنی (تکنیکی)، با استبدادی به مراتب بیشتر از پیش، بر انسان فرمان می‌راند. خطر این است که آدمی در زیر فشار طبیعت دومی که به عنوان طبیعت خودش پدید آورده است، خفه شود؛ هرچند که در برابر طبیعتی که هنوز نتوانسته است بر آن چیره گردد، در حال کوشش دائم برای زندگی، نسبتاً آزاد بنظر آید.

تکنیک، زندگی روزمره آدمی را در محیطش از بن دگرگون ساخته، و نحوه کار آدمی و جامعه انسانی را به راه تازه‌ای سوق داده است: فرد در میان توده گم شده، زندگی شکل ماشین یافته، و کره زمین به صورت کارخانه درآمده است. بدین سان آدمی از هر قرارگاهی جدا شده است: ساکن کره زمین است بی آنکه وطنی داشته باشد. ادامه سنت از دست رفته است، و روح و معنویت، به مشتی آموختنیها، و به پرورش و تمرین برای آمادگی به انجام کارهای به درد بخور، تنزل یافته است.

این دوره دگرگونی، فعلاً دوره ویرانی است. ما امروز در وضعی بسر می‌بریم که در آن، یافتن شکل درستی برای زندگی غیرممکن است. چیزی حقیقی و شایان اعتماد که بتواند برای فرد خود آگاه قرارگاهی باشد، بندرت از سوی دنیا عرضه می‌شود.

از این رو، فرد، یا به درد ناخرسندی از خویشتن دچار می‌شود؛ و یا خود را بکلی فراموش می‌کند و به صورت مهره ماشین در می‌آید، بی هیچ اندیشه‌ای تسلیم هستی حیاتی خود می‌شود، افق گذشته و آینده را

گم می‌کند و در تخته‌بند تنگ زمان حال اسیر می‌افتد: بی‌وفا به خویشتن، قابل تعویض با هر کس دیگر، قابل استفاده به هر منظور، پای بسته در دایره تنگ یقینی کاذب، یقینی ناآزموده و بی‌حرکت و عاری از دیالکتیک، که باسانی دگرگون می‌تواند شد.

ولی آنکه ناخرسندی را همچون اضطرابی در درون خود نگاه می‌دارد، ناچار دائم خود را می‌فریبد، مجبور می‌شود پشت نقاب پنهان شود، و در هر وضع و در برابر هر کس نقابی دیگر برچهره بزنند، و همواره چنان وانمود کند که به آنچه می‌گوید معتقد است: در نتیجه هیچ‌گاه خود را نمی‌یابد، زیرا با آن همه نقاب سرانجام نمی‌داند که خودش کیست.

آنجا که هیچ قرارگاهی نیست - آنجا که هیچ انعکاس آوازی برای خودبودن راستین وجود ندارد - آنجا که هیچ عشق و پرستشی پدید نمی‌آید، از آن‌رو که پوسته و نقاب، عشق و پرستش بر نمی‌انگیزند بلکه فقط بت‌پرستی را ممکن می‌سازند، آنجا که آدمیان به واسطه خواستنی که از «خودبودنشان» برآید به من بال و پر نمی‌بخشند و مرا به عروج نمی‌خوانند؛ در آنجا اضطراب و بی‌آرامی به درماندگی تبدیل می‌شود، همان درماندگی که «کیر که گارد» و «نیچه» با پیش‌بینی پیامبروارشان تحمل کرده و در تفسیری که درباره زمان خود پرداخته‌اند با عباراتی روشن تشریحش کرده‌اند.

به سبب این دگرگونی‌ها چنان گسستگی در تاریخ روی داده، و گذشته آدمی چنان ویران شده، یا به افول گرائیده است، که در طی هزاران سال تاریخ واقع‌ای نمی‌توان یافت که با وضع کنونی قابل قیاس باشد. اگر آغاز آتش‌افروختن به دست بشر و ساختن ابزار را معیاری برای مقایسه قرار دهیم، چنین می‌نماید که کشف نیروی اتم واقع‌ای شبیه کشف آتش است: امکانی خارق‌العاده و خطری خارق‌العاده. ولی ما از آن آغازها و از آن روزگاران چیزی نمی‌دانیم. مانند همان روزها، آدمی، از سر آغاز کرده است، - و یا شاید در شرف این است که همه چیز را ویران کند و در گور ناآگاهی مدفون شود.

به علت عظمت این سؤال، که فن (تکنیک) آدمی را به کجا خواهد برد؛ شاید امروز فن (تکنیک) مهمترین مطلبی است که برای دریافتن وضع

خودمان باید به آن پردازیم. رخنه فنون جدید و تأثیر آن در همه شئون و مسائل زندگی هر قدر مهم انگاشته شود، باز در آن اغراق نشده است. آنان که از دریافتن عمق این رخنه ناتوانند از چارچوب تفکر عادی در باره تاریخ گامی فراتر نمی‌نهند و زمان ما را ادامه گذشته می‌پندارند و هستی کنونی ما را بغلط با گذشته مقایسه می‌کنند. ولی در هر مقایسه‌ای که میان عصر ما و اعصار مشابه تاریخی روی می‌دهد این سؤال همواره جلب توجه می‌کند که آیا هنگام مقایسه، فرق اساسی زمان ما با دیگر زمانها - که زائیده فن (تکنیک) است - در نظر گرفته شده است یا نه؟ اگر این فرق مورد توجه قرار گیرد آشکار می‌شود که آنچه در آدمی همیشه و در هر حال به جای خود می‌ماند و دوباره ظاهر می‌شود، چیست. سؤال این است: آن چیست که از دگرگونیهای حاصل شده از فن (تکنیک) مصون می‌ماند، یا علی‌رغم فن دوباره به حال نخستین باز می‌گردد و پدیدار می‌شود؟

آنچه تا کنون به صورت ادعا به میان آمد و تشریح شد باید نیک شکافته شود و روشن گردد. اینک می‌خواهیم نخست درباره فن (تکنیک) و کار، که همواره متعلق هستی آدمی هستند، سخن بگوئیم و آنگاه از راه مقایسه، عمق دگرگونی را که فنون جدید و کار به معنی جدید، سبب شده است، عیان سازیم.

الف. ماهیت فن (تکنیک)

۱. تعریف فن

فن همچون وسیله: فن (تکنیک)، با بکاربردن وسیله‌ای برای رسیدن به منظوری، پدید می‌آید. فعالیت بی‌واسطه، مانند نفس کشیدن، جنبیدن، غذا خوردن، فن خوانده نمی‌شود. نخست وقتی که این کارها درست صورت نپذیرد و انسان دانسته و خواسته دست به اعمالی بزند برای اینکه آن کارها به نحو صحیح انجام گیرند در آن صورت از «فن تنفس» و امثال آن سخن به میان می‌آید. خصوصیات ذیل شرایط اصلی فن (تکنیک) است:

فهم: فن، بر پایه کار مبتنی بر فهم و محاسبه - که ناشی از احساس کردن و حدس زدن امکانات می‌باشد - متکی است. فن (تکنیک) تنها درباره نتیجه حاصل از ارتباط وسیله‌ها (مکانیسم) و تغییر کمیتها و نسبتها، می

اندیشد. از این رو فن جزئی است از خردگرایی به طور کلی.
 توانائی: تکنیک توانائی است که عملش در ارتباط با هدف، عملی
 ظاهری است. این توانائی عبارت است از ساختن و بکاربردن، نه آفریدن و
 رشد دادن.

فن (تکنیک) نیروی طبیعت را در برابر نیروی طبیعت بکارمی گیرد
 و از این راه به طور نامستقیم، به یاری طبیعت، بر طبیعت چیره می گردد.
 این چیرگی، بردانستن متکی است، و اینکه می گویند «دانائی توانائی
 است»، به همین معنی است.

معنی فن: فقط هدفها و خواسته های انسانی است که بر چیرگی بر
 طبیعت معنی می بخشد: آسان کردن زندگی، کاستن از رنجهای روزانه برای
 تأمین شرایط زندگی مادی، تحصیل فراغت و آسایش. معنی فن، آزادی در
 برابر طبیعت است. فن برای این است که آدمی را از اسارت حیوانی
 در چنگ طبیعت رهائی دهد و زنجیر ضرورت های طبیعت را از دست و پای
 او بردارد. از این رو اصل کلی فن عبارت است از کارکردن با مواد و
 نیروها در خدمت خواسته های انسانی.

انسان فنی چیزهائی را که در طبیعت می یابد آنچنانکه هستند نمی
 پذیرد، بلکه آنها را به دیدۀ ارزشی که برای خدمت به خواسته های او
 دارند می نگرد و می کوشد تا اشکال آنها را چنان دگرگون سازد که برای
 خدمت به آن خواسته ها آماده تر شوند.

ولی این بیان هنوز برای تشریح معنی فن کافی نیست. وسیله قرار
 دادن چیزها و ساختن ابزارها تابع ایده (اندیشه) وحدتی است: وحدت
 شکل دادن به محیط زندگی انسانی، که در عین وحدت و بهم بستگی دائماً
 در حال تحول و گسترش است. حیوان محیط زندگی خود را ساخته و
 آماده می یابد و بی آگاهی، تابع و وابسته آن است. ولی آدمی در محیط
 خود، که او نیز به نحو خاصی وابسته آن است، محیط زندگی ویژه خود
 را بوجود می آورد، و زندگی در محیطی که او خود در پدید آوردنش دست
 داشته است نشانه انسان بودن اوست. آدمی در محیطی که خود او ساخته
 و پرداخته است خود را بازمی یابد، آن هم نه تنها در رهائی از رنج و
 احتیاج، بلکه در زیبائی و تناسب، و در شکل آنچه پدید آورده است:

آدمی با توسعه محیط زندگیش واقعیت خود را افزایش می‌دهد. انواع فن: فن (تکنیک) را به دو نوع تقسیم می‌کنند: یکی نیرو بوجود می‌آورد، و دیگری اشیاء را می‌سازد. مثلاً انسان با استفاده از جانورانی که پرورش می‌دهد، یا به وسیله آسیای بادی یا آبی، برای خود نیروی کار ایجاد می‌کند. نوع دوم سبب می‌شود که اشیائی که پیشتر نبوده‌اند پدید آیند مانند رشتن و بافتن و کوزه‌گری و ساختمان‌سازی و آماده کردن داروهای طبی.

«دساور»^۱ می‌گوید: کار فن (تکنیک) تنها این نیست که برای هدفی که از پیش معین شده است وسایلی پدید آورد، بلکه سبب پیدائی آلات و اسبابی هم می‌شود که هنگام اختراع آنها هیچ‌کس نمی‌داند از آنها به چه منظورهائی می‌توان استفاده کرد، مانند آلات موسیقی و چاپ. در این گونه موارد ساخته‌های فنی کلیدی می‌شوند برای باز کردن محیطهای تازه‌ای برای عمل آدمی، و بدین‌سان آدمی ماهیت خود را گسترش می‌دهد و به اختراعاتی تازه‌ای نائل می‌آید.

اصطلاح فن را عموماً در مواردی صادق می‌دانیم که آدمی مواد و نیروهای طبیعی را به منظور پدید آوردن اشیاء یا آثار سودمند بکاربرد. ولی در مورد همه کارهائی هم که از روی نقشه انجام می‌گیرند و نتیجه‌شان پیدائی سازمانها یا اعمال قابل تکرار است، به جهت شباهتشان با کارهای فنی، از اصطلاح فن استفاده می‌شود مانند سازمانهای مربوط به روابط آدمیان، اجرای وظایف نهادهای اجتماعی، ورزش جسمی و روحی.

اختراع و کاد تکراری: قواعد فنی به نحوی هستند که می‌توان آنها را آموخت و در موارد یکسان بکاربرد. فن، به عنوان چیز آموختنی، روشی را بدست می‌دهد که برای رسیدن به هدفی معین سودمندتر از هر روش دیگر است: یعنی اولاً با هدف تناسب تام دارد و در ثانی با سودجستن از آن می‌توان از فعالیت زیادی و غیر ضروری اجتناب کرد و با کمترین کار ضروری، به هدف رسید. فن از اعمال و وسایلی تشکیل می‌یابد که آدمی خود کشف و اختراع کرده است و می‌تواند آنها را هر چند بار و

به هر مقدار که بخواهد بکار برسد.

از این رو میان عمل آفریننده انسانی که منجر به اختراع فنی می شود، و انجام عمل فنی که چیز کشف شده یا اختراع شده را از راه تکرار و به منظور تولید کمیت بیشتری بکار می برد، فرق ماهوی وجود دارد.

لغزشها: اگر معنی فن در وحدت شکل دادن به محیط، به منظور زندگی بهتر برای انسان است، پس هر جا ابزارها و کارهایی که باید وسیله باشند، استقلال پیدا کنند و صورت هدف و جنبه مطلق به خود گیرند و هدف نهائی فراموش شود، آنجا بی گمان لغزش هست.

هر جا در کار روزمره، معنی تمام زندگی انسانی - که باید نیروی جنباننده و هدف اصلی باشد - گم شود، آنجا فن به فعالیتی تبدیل می شود که گوناگونیش پایان پذیر نیست و معنی خود را برای انسان فعال از دست می دهد و سبب هدر رفتن زندگی می شود.

آموختن از راه تمرین، که صفت مشخصه عمل فنی است، اگر به صورت کار روزمره تکراری درآید و برای خود بسنده باشد، به جای غنی ساختن زندگی آدمی، سبب فقر زندگی می گردد. کاری که بدون فعالیت روحی و معنوی باشد و به افزایش آگاهی آدمی یاری نکند، به خود بسنده می شود؛ و آدمی یا در ناآگاهی فرومی رود یا آگاهی خویش را از دست می دهد.

۲. نقطه عطف تاریخی مهم در فن

از زمانی که آدمی هست، فن نیز به صورت بکاربردن ابزار وجود دارد. تا آنجا که تاریخ پیاد دارد، فن (تکنیک) همیشه در «فیزیک» ابتدائی انسانهای بدوی، در کار دستی و استفاده از سلاح، در سودجستن از چرخ و بیل و گاوآهن و زورق و نیروی حیوان و بادبان قایق و آتش، پیداست. در فرهنگهای بزرگ باستانی، خاصه در باخترزمین، آلات و وسایل بسیار پیشرفته و بغرنج، برای حرکت دادن اجسام سنگین و ساختن ساختمانها و جاده ها و کشتیها، و همچنین آلات محاصره و دفاع، ساخته و بکاربرده شده است.

ولی این فن در حدی نسبتاً معتدل مسانده بود و حدود و مرزهایش

معلوم بود. همه کارها با نیروی انسانی و با یاری گرفتن از نیروی حیوان یا نیروی ارتجاع و نیروی آتش و باد و آب صورت می گرفت، و به هر حال همه نیروهای کار در حوزه جهان طبیعی انسانی بود. از اواخر قرن هیجدهم وضع کلی دگرگون شد. اینکه گاه می گویند در تحول فن در هیچ جا جهشی اساسی صورت نگرفته است، اشتباه است. این جهش بی گمان در باخترزمین روی داده است، آن هم در تمام شکل زندگی فنی آدمی. طی قرنهای متمادی کوششهای ابتدائی بعمل می آمد و جهان بینی فنی و تکنوکراتی در خیالها نقش می بست و شرایط علمی تحقق آن خیالها آهسته آهسته آماده می گردید. ولی در قرن نوزدهم همه آن خیالها با چنان حدت و وسعتی تحقق یافت که تا آن زمان هیچ کس انتظارش را نداشت. اینک می پرسیم، آن چیز تازه ای که در این قرن روی نمود چه بود؟ آنچه را در این زمان بوقوع پیوست در اصلی واحد نمی توان گنجانید. چیزی که در نظر نخستین بچشم می آید، این است: ماشینهای گوناگون اختراع شد و به نحو خودکار و مستقل کالاهای مصرفی را تولید کرد. هرچه را پیشتر آدمی با دست می ساخت، در این زمان ماشین ساخت. ماشین رشت و اره کرد و رنده کرد و چسباند و ریخته گری کرد... و خلاصه اشیاء کامل و آماده را پدید آورد. پیشتر صدها کارگر با زحمت بسیار و از راه دمیدن، روزانه چند هزار شیشه می ساختند ولی اکنون يك ماشین شیشه سازی که تنها توسط چند کارگر بکار انداخته می شود، روزانه بیست هزار شیشه می سازد.

در عین حال لازم شد ماشینهای اختراع شود که نیروی لازم را برای بکار انداختن ماشینهای کار، تولید کند. ماشین بخار نقطه عطف بود (۱۷۷۶) و سپس الکتروموتور (ماشین دینامو ۱۸۶۷) به عنوان ماشین تولیدکننده نیرو در همه موارد بکار رفت. نیروی زغال یا آب به هر جا که لازم بود سوق داده شد. جنبانیدن به یاری نیرو، در برابر مکانیک قدیم که هزاران سال دوام یافته بود، قرار گرفت. مکانیک قدیم، نیروی محدود عضله انسانی یا حیوانی - و در مورد آسیاها نیروی باد و آب - را در اختیار داشت، در حالی که نیروی مکانیک جدید هزار بار بیشتر بود و چنین می نمود که تا بینهایت می تواند افزایش یابد.

این تحول تنها بر پایه دانشهای طبیعی دقیق جدید امکان می توانست یافت. این دانشها، شناسائیها و امکانهای بمیان آوردند که مکانیک قدیم بکلی از آنها بیگانه بود. گسترش دانشهای مربوط به برق و شیمی از ضروریات اجتنابناپذیر واقعیت فنی جدید بود. آنچه بچشم نمی آید و فقط پژوهش علمی می تواند به آن راه بیابد نیروی تقریباً بی حدی در دسترس بشر قرارداد که امروز در همه نقاط جهان بکار گرفته شده است.

ولی برای آنکه اختراع از صورت بازی و مشغولیت خصوصی بدر آید و مورد استفاده اقتصادی قرار گیرد و عاملی در زندگی آدمی گردد، لازم بود زمینه خاصی آماده شود: آزادی اجتماعی به معنی جدید. این آزادی، که برده و بردگی نمی شناخت و مسابقه آزاد را ممکن می ساخت، به مردمان باجرات امکان می بخشید به آزمایشهای دست زنند که در نظر بیشتر مردمان پیهوده و ناممکن می نمود. در این راه، اولاً «اعتبار» به یاری آنان می رسید و چنان مبالغی در اختیار مردمان قابل نهاده می شد که پیشتر، ثروتمندان هم نمی توانستند به آن مبالغ دست یابند. در ثانی سازمان کار: رابطه روشن کارفرما با کارگران آزاد، که برای هرکاری در دسترس بودند، و مزد ثابتشان با قرارداد از پیش معین می شد و کارفرما می توانست میزان هزینه خود را پیش بینی کند. اما هر دو آنها مستلزم حقوق و قوانینی بود که تکلیف هرکس را معین کند و ضامن اجرای قراردادها باشد.

بدین سان در باخترزمین نبرد فنی-اقتصادی کارفرمایان قرن نوزدهم آغاز شد و بر اثر آن، کار دستی که از روزگاران باستان تا آن زمان ادامه یافته بود، جز در رشته های اندکی که هنوز چشم پوشیدنی نبود، از میان رفت، و هرکسی که کارش از نظر فنی بی فایده بود ناچار شد دست از کار بکشد. درست است که گاه بهترین اندیشه ها هم بی نتیجه ماند، ولی از سوی دیگر نتایج و موفقیت های عظیم بدست آمد. در این جریان هر که عقب ماند، یا ورشکسته شد یا به خدمتش پایان داده شد، و بدین سان در هر رشته «انتخاب بهترین» که معیارش موفقیت بود صورت گرفت و لاقط در آغاز این جنبش آفرینش و تولید، تنها مردمان توانای کاردان توانستند موقعیت خود را نگاهدارند.

بنا بر این در پیدائی دنیای تازه فنی سه عامل در کار بود که با هم

پیوندی ناگسستنی داشتند: دانش طبیعی، روحیهٔ اختراع، سازمان کار. این سه عامل در خردگرایی مشترك بودند. هیچ يك پتتهائی نمی توانست به فن جدید تحقق بخشد. هریك منشأ خاصی داشت و از این رو سبب بروز مسائلی شد که راه خاص خود را می رفت:

۱. دانش طبیعی، دنیای خاص خود را بی توجه به فن پدیدمی آورد. پاره ای از کشفهای خارق العادهٔ دانش طبیعی لااقل مدتی از نظر فن دور می ماند و بسیاری از آنها هیچ گاه توجه فن را جلب نمی کند. حتی کشفهائی را که فی نفسه برای فن قابل استفاده اند بسادگی نمی توان بکار گرفت، بلکه اندیشهٔ فنی تازه ای لازم است تا آنها را سودمند سازد. مثلاً تلگراف را نخستین بار «مورس» ساخت. میان علم و فن رابطه ای قابل پیش بینی وجود ندارد.

۲. روحیه اختراع، بی علم جدید هم می تواند کارهای حیرت آوری بکند. چیزهائی که اقوام بدوی ساخته اند - مثلاً بومرنگ^۱ - اعجاب انگیز است. چینیان اختراعهائی بسیار کرده اند (مانند چینی، لعاب، ابریشم، کاغذ، چاپ، قطب نما، باروت). ولی این واقعیت هم که همان اقوام قرنهای دراز در نحوهٔ کار پیررنج سنتی تغییری نداده و از ساده ترین اختراعهائی مکانیکی سود نچسته اند، حیرت آور است، چنانکه گوئی بی فکری فراگیری آدمیان را با زنجیر به کارهای کم نتیجه و نامناسب بسته بوده است. طی يك قرن و نیم اخیر در همه رشته ها اختراعهائی شده است که در قرنهای گذشته هم امكانشان فراهم بود و هیچ نیازی به دانش طبیعی تسازه نداشت، مانند بخاری، وسایل گرم کنندهٔ مرکزی، لوازم آشپزخانه، بسیاری از لوازم خانگی، آلات طبی، مثل آئینهٔ مخصوص برای معاینهٔ چشم. پاره ای از اختراعات هم هر چند در پرتو علوم تازه پدید آمده اند، ولی نتایجی را که امروز از آنها گرفته می شود با وسایل سنتی پیشین هم می شد بدست آورد، مانند بسیاری از موارد مبارزه با بیماریهای مسری، عمل جراحی با بیهوشی و جلوگیری از عفونت در معالجه های طبی. سکون و

۱. Bumerang چوب کجی است که چون به سوی هدفی انداخته شود، اگر به هدف اصابت نکند به پرتاب کننده برمی گردد. - م.

بی‌فکری سنتی که سبب تحمل صبورانه ناملايمات می‌شد در پرتو پیدائی روحیه اختراع در زمان ما ناپدید شده‌است.

یکی از ویژگیهای دوران جدید، اختراع مرتب و از روی نقشه است. امروز چنین نیست که اینجا و آنجا کسانی بر حسب اتفاق چیزهائی اختراع کنند، بلکه اختراعاتی فنی تابع جریان جنبشی خاص هستند، جنبشی که کسان بیشماری در آن شرکت دارند. گاه پیش می‌آید که چند اختراع اساسی سبب پیدائی جنبش تازه‌ای می‌شود. ولی بیشتر اختراعات در واقع تحول و تکمیل اختراعاتی موجود است و به منظور بهتساختن آنها یا استفاده بیشتر از آنها صورت می‌گیرد. همه چیز بی‌نام شده‌است، و کارفرما در کار جمع گم می‌شود. بدین‌سان مثلاً شکل کامل و امروزی دوچرخه و اتومبیل، در زمانی نسبتاً کوتاه پدید آمده‌است.

آنچه از نظر فنی سودمند است بضرورت باید از لحاظ اقتصادی هم سودمند باشد. ولی روحیه اختراع، خود را از این ضرورت برکنار نگاه داشته‌است و هدفش پدید آوردن دنیای دومی است. با اینهمه نتایج آن تنها بدان اندازه به مرحله تحقق درمی‌آید که یا در میدان رقابت آزاد مفید فایده اقتصادی باشد و یا اراده‌ای که بر قدرت استبدادی متکی است زمینه تحقق آن را مهیا سازد.

۳. سازمان کار، به صورت مسأله‌ای اجتماعی و سیاسی درآمده‌است. چون تولید تنها به کالاهای تفریحی نظر ندارد، بلکه کالاهای مورد نیاز روزانه توده مردم را نیز به وسیله ماشین پدید می‌آورد؛ از این رو بیشتر مردمان ناچار در این جریان تولید شرکت می‌جویند و به صورت عضوی از ماشین درمی‌آیند. وقتی که تقریباً همه آدمیان اعضای جریان کار فنی گردیدند، سازمان کار مسأله‌ای می‌شود که با خود انسانیت ارتباط دارد. چون هدف نهائی برای انسان، خود انسان است نه فن، و از آنجا که فن باید در خدمت انسان قرار گیرد نه انسان در خدمت فن، پس فنون جدید سبب پیدائی جریسان اجتماعی-سیاسی می‌گردند و این جریان بدانجا می‌انجامد که آدمی، که به عنوان نیروی کار تابع هدفهای فنی و اقتصادی گردیده‌است، برای معکوس ساختن این وضع قد برمی‌افرازد و خواهان رهایی خود از این تابعیت می‌شود.

برای دریافتن معنی این خواستاری، لازم است نظری به ماهیت کار بیفکنیم، و نخست ماهیت کار را به طور کلی و سپس تحولی را که فن در آن پدید آورده است بررسی کنیم.

ب. ماهیت کار

هرچه از راه فن تحقق می‌یابد همواره مستلزم کار است؛ و هر جا که آدمی کار می‌کند، از فن سود می‌جوید. نوع فن، نحوه کار را معین می‌کند، و تغییر فن سبب تغییر نحوه کار می‌شود. دگرگونی بنیادی فن ناچار به دگرگونی بنیادی نحوه کار می‌انجامد. دگرگونی‌هایی که در قرن نوزدهم روی داد هم فن را به صورت مسأله‌ای درآورد و هم کار را. پیشتر این دو موضوع هرگز بدین گستردگی و با این عمق مورد بحث قرار نگرفته بود. نخست می‌خواهیم ببینیم کار، بخودی خود، چیست و چه بوده است. زیرا فقط به یاری این معیار می‌توانیم وضع خاص کار را در دنیای تازه فنی دریابیم.

۱. تعریف کار

کار را سه گونه می‌توان تعریف کرد:

کار، کار بدنی است.

کار، عملی است از روی نقشه.

کار، ماهیت بنیادی آدمی است در برابر حیوان: آدمی دنیای خود را خود پدید می‌آورد.

نخست: کار، کار بدنی است. کار، تلاش کردن و زحمت کشیدن است: کار عضلانی سبب خستگی و از پای درآمدن است. بدین معنی حیوان نیز مانند آدمی کار می‌کند.

دوم: کار، عمل از روی نقشه است: عملی است خواسته و دانسته، و برای رسیدن به هدف. تلاش و زحمت، خواسته و دانسته تحمل می‌شود برای بچنگ آوردن وسایلی به منظور برآوردن نیازها. این خاصیت کار، خود مایه جدائی آدمی از حیوان است: حیوان نیازهای خود را بی‌واسطه،

و به وسیله طبیعت برمی آورد، و آنچه را لازم دارد آماده می یابد. ولی آدمی خواسته و دانسته اشیائی را وسیله قرار می دهد و تنها از این راه نیازهای خود را برمی آورد. این وسیله قراردادن از طریق کار انجام می گیرد. البته آدمی مواد اولیه را در طبیعت می یابد، ولی این مواد نه بد انسان که در طبیعت یافته می شود، بلکه حاصلی که آدمی پس از کار کردن بر آن بدست می آورد، به کار رفع نیازهایش می خورد.

میل حیوان سبب می شود که موادی که حیوان در طبیعت می یابد خورده شود و از میان برود؛ ولی کار، افزار پدید می آورد و سبب پیدائی اشیاء ماندنی و کالا و اثر می شود. ساختن افزار نخستین چیزی است که آدمی را از ارتباط مستقیم با طبیعت دور می سازد، و نمی گذارد آنچه در طبیعت یافته شده است نابود گردد، بلکه شکل آن را دگرگون می کند.

توانائی و استعداد طبیعی برای کار کافی نیست، بلکه هر فرد ناچار است قواعد عمومی کار کردن را بیاموزد و تنها پس از آموختن آن قواعد به کار کردن توانا می شود.

کار، هم کار بدنی است و هم کار روحی و ذهنی. کار روحی دشوارتر از کار بدنی است، و کاری که تمرین شده باشد و آنگاه تقریباً به نحو ندانسته انجام داده شود بمراتب آسانتر است. ما به کاری که دقت و اندیشه لازم ندارد بیشتر رغبت می کنیم تا به کار اثر آفرین، و از کار روحی به کار بدنی می گریزیم. در روزهایی که مرد دانشمند توانائی اشتغال به پژوهش را ندارد، بآسانی می تواند برای پرسشهایی که از او شده است پاسخ بنویسد.

سوم: کار، عمل بنیادی آدمی است، و دنیائی را که در طبیعت وجود دارد به صورت دنیای انسانی درمی آورد. محیط آدمی دنیائی است که آدمیان به نحو مشترك و از طریق کار عمدی یا غیرعمدی پدید آورده اند؛ به عبارت دیگر دنیائی که آدمیان در آن زندگی می کنند از طریق کار مشترك آنان بوجود می آید، و این کار مشترك همواره مستلزم تقسیم کار و سازمان کار است.

تقسیم کار: هر کس، به هر کاری توانا نیست، بلکه هر کار، استعداد و توانائی خاصی می خواهد. کسی که در کاری خاص تمرین و ممارست

کرده است، می تواند کالائی را که نتیجه آن کار است بهتر و بیشتر از کسانی بسازد که از آن تمرین بی بهره اند. علاوه براین، همه کس مواد و وسایل لازم برای همه کارها را در اختیار ندارد. از این رو تقسیم کار در جامعه اجتناب ناپذیر می شود زیرا کار انواع و اقسام بیشمار دارد.

بر حسب نوع کار، اصناف مختلف کارگران با هم فرق می یابند؛ هر صنف تربیتی خاص، رسوم و عادات خاص، طرز فکر خاص، و افتخارات خاص دارد: دهقانان، پیشه وران، بازرگانان و غیره. بدین سان بستگی خاصی به نوع کار پدید می آید.

سازمان کار: تقسیم کار، همکاری ایجاد می کند. من تنها هنگامی می توانم کار خاص خود را به نجوی معنی دار انجام دهم که عضو جامعه ای باشم که در آن کار هر کس برای کار دیگران سودمند باشد. معنی و فایده کار ناشی از سازمان کار است.

سازمان کار، گاه بخودی خود و بی نقشه و برنامه قبلی به اقتضای بازار پدید می آید و گاه از روی نقشه و برنامه از راه تقسیم کردن کارها. بدین سان جامعه ها بر دو نوع تقسیم می شوند: جامعه هایی که سازمان نشان مبتنی بر نقشه و برنامه است، و جامعه هایی که بازار آزاد دارند. چون در نتیجه تقسیم کار، اشیاء مصرفی صورت کالا می یابد، کالاها را یا باید با کالاهای دیگر معاوضه کرد، یا در بازار به معرض فروش نهاد یا میان افراد تقسیم کرد. از این رو لازم می آید معیاری برای ارزش، که جنبه مطلق داشته باشد، بوجود آید. این معیار پول نامیده می شود. ارزش کالا به معیار پول، یا آزادانه و به سبب جریان بازار معین می شود و یا از روی برنامه ای خاص و به دستور دولت.

امروز مسلم است که نوع کار و تقسیم آن، سازمان جامعه و همه شؤون زندگی انسان را در آن، تعیین می کند. هگل این واقعیت را دریافته است و مارکس و انگلس به همه جزئیات آن واقف گردیده و آنها را تشریح کرده اند.

برای روشن ساختن حدود این ارتباط و پی بردن به اینکه اسباب و عوامل دیگر، مانند عوامل مذهبی و سیاسی، تا چه حد در آن مؤثرند، پژوهش جامعه شناسی و تاریخی خاصی لازم است.

مبالغه درباره این ارتباط و ادعای اینکه جز آن هیچ عامل دیگری در جریان تاریخ آدمی دخیل نبوده است، بی گمان کار نادرستی است. ولی رواج این ادعا از زمان مارکس و انگلس بدین علت است که این ارتباط در عصر ما بمراتب بیشتر و بزرگتر از گذشته است و از این رو اهمیت محسوسی یافته است.

بی گمان تقسیم کار و سازمان کار خصوصیات بنیادی جامعه کنونی ما هستند، ولی با اینهمه برای آگاهی همه مردمان کارکننده هنوز مهمترین مطلب این است که چه کار کرده می شود، هدف و معنی آن کار چیست، و انسان کارکن آن هدف و معنی را در آگاهی خود چگونه تلقی می کند. هنگام بحث درباره این سؤالها، این نکته بدیهی انگاشته می شود که نیازهای انسانی و خوراك و پوشاك و مسكن و غیره تعیین کننده نوع و میزان کار است. این سخن بی گمان درست است، ولی کافی نیست.

رغبت به کار، اگر تنها رغبت بکار انداختن عضلات و سود جستن از کاردانی نباشد، ناشی از این آگاهی است که می خواهیم در پدید آوردن محیط زندگیمان شریک باشیم. کسی که کار می کند، در محصولی که پدید می آورد تصویر خود را می بیند و بدین سان بر خود آگاه می گردد؛ و زندگی مشترك در محیطی که با اشتراك و همکاری پدید آمده است، و بهتر ساختن آنچه هست، بر نشاطش می افزاید.

ولی دامنه کار بسیار فراختر از این می تواند بود. هگل سخن از «کار مذهبی» می گوید «که حاصلش توجه به خداست و این توجه برای هدف نهائی خاصی نیست... این کار، عبادت است... خود این کار که همواره از نو انجام می گیرد هدفی جز خودش ندارد و از این رو هرگز پایان نمی یابد...» این گونه کار «از کار بدنی و رقص گرفته تا پدید آوردن ساختمانهای مذهبی عظیم... نوعی قربانی دادن است... خود فعالیت به طور کلی، نوعی دادن و صرف نظر کردن است، ولی نه به معنی صرف نظر کردن از چیزی خارجی، بلکه به معنی چشم پوشیدن از ذهنیت درونی... در هر ساختن و تولید کردن، قربانی دادن عملی است روحی و تلاشی است که به عنوان رد و انکار خود آگاهی، هدفی را که در درون و در تصور زنده است، نگاه می دارد و در بیرون آثاری برای جهان بینی پدید می آورد.»

هگل بدین سان به امکانهای معنی کار، که امروز تقریباً فراموش شده اند، اشاره می کند. تقسیم کردن محتوای این کار به برآوردن نیازهای حیاتی و تولید محصولات «لوکس»، عملی سطحی است. دامنه معنی کار به مراتب فراختر از این است. آنچه از این نظر «لوکس» خوانده می شود - یعنی چیزهائی که برای ادامه حیات ضروری نیستند - شامل امور بنیادی نیز می باشد؛ اینکه آدمی چگونه دنیای خود را پدید می آورد؛ دنیائی که آدمی در آن به خودش و به خود هستی، به تعالی، و به ذات خاص خود، آگاه می گردد.

آنچه درباره کار به طور کلی، به نحو اجمال می توانیم گفت، چنین است. اینک وقت آن است که ببینیم فنون (تکنیک) جدید چه نقطه عطفی در کار پدید آورده است.

۲. کار پس از نقطه عطف فن (تکنیک) جدید.

۱. تکنیک سبب صرفه جویی در کار می شود ولی در عین حال دامنه کار را گسترش می دهد. هدف تکنیک صرفه جویی در کار است. مراد این است که به جای آنکه عضله انسانی بکار گرفته شود، کار با ماشین انجام گیرد؛ و به جای آنکه برای ساختن هر شیء، سازنده فکر خود را بکاراندازد و خسته کند، وسایل و اسباب به طور خودکار عمل کنند. هر اختراع بزرگ سبب صرفه جویی مداوم در کار عضله و فکر است. ولی مرز فن (تکنیک) اینجاست که با تحقق یافتن فن باز هم کارهائی می ماند که آدمیان باید انجام دهند و در این موارد فن نمی تواند جای انسان را بگیرد. علاوه بر این باید کارهای تازه ای کرده شود که پیش از فن وجود نداشت. ماشینها باید پشت سر هم ساخته شوند. پس از آنکه ماشینها ساخته شدند و موجودات مستقلی گردیدند، آدمیانی باید آنها را بکاراندازند، از آنها مراقبت نمایند و آنها را تعمیر کنند. به علاوه، مواد اولیه باید آماده شود. بدین سان کار از یک نقطه به نقطه ای دیگر منتقل می شود. به عبارت دیگر، نوع کار دگرگون می شود ولی خود آن از میان نمی رود. کارهای مشقت آور پیشین به جای خود می مانند و فن نمی تواند انسان را از آنها رهائی بخشد. پس فن از یک سو کار را آسان می کند، ولی از سوی دیگر امکانات

تولید تازه‌ای با خود می‌آورد و نیازهای دیگری برمی‌انگیزد، و با افزایش نیازها کارهای تازه ضرورت می‌یابد. از این گذشته فن‌سلاحهای جنگی تازه پدید می‌آورد و ویرانیهای بیشتری را سبب می‌شود و مردمان را مجبور می‌کند که همه‌چیز را از سر آغاز کنند و لزوم ساختن و تعمیر کردن آنچه ویران شده است ضرورت کار را تا بینهایت گسترش می‌دهد.

در اینکه فن کار را کمتر و آسانتر کرده باشد، با توجه به کیفیت کنونی زندگی ما، به قدری تردید هست که بهتر است بگوئیم آدمی به سبب فن ناچار شده است بمراتب بیشتر از پیش کوشش و تلاش کند و همه نیروی خود را تا آخرین نفس بکاراندازد. به هر حال فن جدید فعلاً کار کسانی را که به نحوی از انحا در تحقق آن شریکند بیشتر ساخته است. با اینهمه در فن جدید این اصل نهفته است که با تحقق آن کار بدنی خسته کننده و فرساینده کمتر و آسانتر شود، و این انتظار که آدمی در پرتو فن فراغت و آزادی بیشتری برای شکوفاساختن امکانات خود بدست آورد، هنوز به جای خود باقی است.

۲. فن (تکنیک)، کار را دگرگون می‌کند: عظمت آفرینش اختراع، و به کار گرفتن حاصل اندیشه مخترعان که عملی بکلی عاری از آفرینش است، روبروی همدیگر قرار دارند. اختراع نتیجه فراغت و اندیشیدن و پایداری است، در حالی که به کار گرفتن اختراع تنها مستلزم کار تکراری و تابعت و دقت است.

در کاری که به منظور بهره‌برداری از اختراع صورت می‌گیرد دقت و مراقبت لازم است تا ماشین به نحو احسن بکار گرفته شود. بدینسان حالت درونی کسی که با ماشین سروکار دارد به نظم و دقت و تفکر می‌گراید؛ رغبت خاصی به فعالیت و کاردانی، و حتی نوعی عشق به ماشین پدید می‌آید. اینها جنبه مثبت کار فنی است. جنبه منفی اینجاست که کار برای بیشتر کارگران یکنواخت و «خودکار» می‌شود، زیرا اینان ناچارند تمام مدت کار را به تکرار دائمی یک عمل بگذرانند که برایشان حاصلی جز خستگی ندارد و فقط کسانی ممکن است این گونه کار را بارگرانی احساس نکنند که خود طبعی افسرده و بیحرکت دارند.

دگرگونی را که جهش از ابزارهای سنتی به ماشین، در کار پدید

می آورد، هگل دریافته است. نخست پیشرفت عظیمی روی می دهد: ابزار سنتی آلت بیحرکتی است که من تنها به ظاهر از آن یاری می جویم، در حالی که من خود نیز به صورت آلت در می آیم: زیرا نیروی کار از خود من است. ولی ماشین افزار مستقلی است و به «فرمان» انسان کار می کند و بدین سان انسان به یاری ماشین طبیعت را می فریبد.

ولی انتقام این فریب بزودی از فریبنده گرفته می شود: «آدمی با اینکه طبیعت را با ماشین دگرگون می کند ضرورت کار کردن را از میان نمی برد... بلکه کار خود را از طبیعت دور می سازد و همچون موجودی زنده با طبیعت روبرو نمی شود... کاری که برایش باقی می ماند کاری ماشینی می شود، و هرچه کارش ماشینتر شود، ارزشش کمتر می گردد و از این رو ناچار می شود به همان اندازه بیشتر کار کند.» «کار بی جانتر می شود... استادی فرد، بسیار محدودتر می گردد و آگاهی کارگر کارخانه سرانجام به حد افسردگی و سکون تنزل می یابد. ارتباط نوع کار با انبوه نیازها، بکلی مبهم و نامرئی می گردد، چنانکه بسا پیش می آید که فعل و انفعالی بسیار دور، کار طبقه ای از آدمیان را که به یاری آن رفع احتیاج می کنند، ناگهان متوقف و غیرقابل استفاده می سازد.»

۳. فن (تکنیک) مستلزم سازمان بزرگ است: به مقاصد فنی فقط در کارخانه های نسبتاً بزرگ می توان با هزینه مناسب تحقق بخشید، و بزرگی سازمان بسته به نوع تولید است. پرسشی که اینجا پیش می آید این است که سازمانهای بزرگ تا چه حد می توانند بدون انحصار، و در بازار آزاد، به نحو سودآور کار بکنند و گسترش بیابند، و تا چه حد می توان تأسیس کارخانه ای جهانی را تصور کرد که در آن، میان همه رشته ها چنان تناسبی برقرار باشد که از هر نوع کالا نه بیش از میزان احتیاج تولید شود و نه کمتر از آن.

به هر حال، فرد وابسته به سازمانهای بزرگ است و وابسته به جایی که در آن سازمانها دارد. همچنان که در تولید ماشینی کار فرد مایه نشاطی برای او نمی تواند بود، آزادی فردی در باره دارا بودن افزارهای شخصی و تولید کالا برای سفارشهای شخصی از میان می رود. بیشتر مردمان اصلاً از معنی و هدف کاری که می کنند بی خبر می مانند و معیارهای انسانی

دیگر بکار نمی آیند.

وابستگی مضاعف انسان به ماشین و به سازمان کار، که خود ماشین دیگری است، این نتیجه را به بار می آورد که خود انسان جزئی از ماشین می گردد. در این میان مخترعان و سازمان دهندگان واحدها استثنای نادری هستند که هنوز مشغول ماشین ساختند در حالی که هر روز عده بیشتری از آدمیان ناچار به اجزای ماشین تبدیل می شوند.

ولی کار فن به دگرگون ساختن مواد طبیعی منحصر نمی ماند، بلکه تمام زندگی آدمی را در برمی گیرد و به اداره همه امور و به سیاست نیز سرایت می کند، و حتی بازی و تفریح هم از آن برکنار نمی ماند و تنها در صورتی لذت بخش می شود که حالت ادامه شکل زندگی عادی را بپذیرد، نه رغبت شخصی به ساختن و آفریدن. در اوقات فراغت هم آدمی نمی داند چه بکند مگر آنکه مشغولیتی سازمان یافته برایش فراهم شود یا به منظور استراحت و رفع خستگی خود را تسلیم نوعی بی هوشی و خواب رفتگی کند. کیفیت زندگی انسان را، که جزئی از ماشین شده است، با مقایسه با چگونگی زندگی در زمانهای گذشته، می توان روشن دید: انسان ریشه کن می شود، قرارگاه و وطن را از دست می دهد و در جایی که در کنار ماشین برایش معین می کنند قرار می گیرد، در حالی که حتی خانه و باغچه ای که در اختیارش نهاده می شود نوعی ماشین است که زود فرسوده می گردد، هر دم قابل تعویض است، نه محیط و خانه ای به معنی راستین که جنبه یگانگی داشته باشد. کره زمین صورت کارخانه می یابد. افق زندگی آدمی در مورد گذشته و آینده فوق العاده تنگ می شود. سنت و هدف نهائی از دست می رود و انسان تنها در زمان حال زندگی می کند. ولی این زمان حال هر چه کمتر بر پایه خاطرات گذشته متکی باشد و هر چه از حیث احتوای امکانات آینده فقیرتر گردد، خالتر می شود. کار به صورت تلاشی شتاب آمیز در می آید و پشت سر تلاش، خستگی روی می آورد، در حالی که هر دو نا آگاهانه اند. در حال خستگی هم، رغبتی برای هیچ چیز نمی ماند، جز احتیاج به لذت و تهییج اعصاب. در این حال آدمی یا در سینما زندگی می کند یا در حال روزنامه خواندن و خبر شنیدن است. کثرت محصولات مصرفی سبب تکثیر فوق العاده انسانها می شود و بدین سان در زمانی کوتاه

تعداد آدمیان چند برابر می گردد.

این واقعیت را که آدمیان به اجزای ماشینی خارق العاده تبدیل می شوند از اینجا می توان دریافت که برای شناختن آنان روشی به نام «تست» بکار می رود. با این روش خصوصیتی را که در هر فرد به گونه ای دیگر است می آزمایند و به وسیله اعداد و ارقام انسانها را طبقه بندی می کنند و به گروهها و انواع تقسیم می نمایند. البته آدمی بدین روش اعتراض می کند و نمی خواهد تبدیل به «مواد اولیه» ای شود که هر دم قابل تعویض است. ولی جریان امور در همه جهان مستلزم این گونه تقسیم و انتخاب فنی است. نکته اینجاست که انتخاب کنندگان هم انسانند. انتخاب کنندگان را که انتخاب می کند؟ خود انتخاب کننده هم جزئی از ماشین است، و به کار بردن اسبابها و اندازه گیریها همه صورت ماشینی دارد.

آگاهی اسارت آدمی را در میان چرخهای ماشین پیگانه با طبیعت انسانی، ستوانی بیست و دو ساله از نیروی هوائی امریکا، که به سبب انجام مأموریتی فوق العاده با هواپیمای بمب افکن، استحقاق بالاترین جایزه را یافته بود، هنگام دریافت جایزه چنین بیان کرد: من چرخسی هستم در ماشین دوزخی بزرگی. هرچه در این باره بیشتر می اندیشم چنین می نماید که از هنگامی که زائیده شده ام هر روز چرخ ماشین دیگری بوده ام. هر وقت خواستم به میل خود کاری بکنم، چیزی پشم آمد که بسیار بزرگتر از من بود و مرا به جائی دیگر راند و در محلی دیگر جای داد. البته این وضع برای من مطبوع نیست، ولی چنین است که گفتم.

ج. ارزیابی کار و فن (تکنیک)

ارزیابی کار

از روزگاران قدیم کار را به انواع گوناگون ارزیابی کرده اند. یونانیان همه کارهای بدنی را حقیر می شمردند و لایق آزادمردان نمی دانستند؛ انسان راستین طبیعت اشرافی دارد، کار نمی کند، فراغت دارد، به سیاست می پردازد، سرگرم مسابقه است، به جنگ می رود و آثار معنوی می آفریند. یهودیان و مسیحیان کار را کیفرگناه می دانستند؛ آدمی از بهشت رانده شده است، جزای گناه خود را می کشد، و مجبور است نان

روزانه‌اش را با عرق جبین بدست آورد. پاسکال گامی فراتر می‌نهد: کار تنها بار دوش آدمی نیست، بلکه او را از ادای وظیفه راستین انسانی باز می‌دارد. کار نشان می‌دهد که مشغولیت‌های جهانی چه اندازه تهی است، و فقط نمودی است از فعالیت راستین، حواس را پیریشان می‌کند و وظیفه واقعی را از نظر دور می‌دارد. پروتستانها کار را برکتی بزرگ می‌شمارند: میلتون^۱ رانده شدن از بهشت را سعادتی برای انسان می‌داند: آدم و حوا زود اشکهایشان را خشک کردند:

جهان بزرگ و فراخ در برابرشان بود،
که می‌توانستند قرارگاهی در آن بگزینند
و سرنوشت الهی را هربشان بود.

میکائیل به آدم می‌گوید:

اکنون دانش را با کار توأم کن
آنگاه به ترك بهشت بی‌رغبت نخواهی بود:
تو در درون خود مایه سعادتی بزرگتری داری.

در نظر پیروان کالون موفقیت در کار نشانه برگزیدگی از سوی خدا بود. مفهوم تکلیف در مورد شغل دنیوی که حاصل اعتقاد مذهبی بود، بعدها بدون مذهب هم به اعتبار خود باقی ماند. رغبت به کار و برکت کار و شرف کار که معیار ارج آدمی شمرده می‌شود ناشی از همان اعتقادات است، همچنین است این قاعده که «هر که کار نمی‌کند نباید بخورد» یا این دستور که می‌گوید «کار بکن و درمانده مشو».

در دنیای جدید لزوم و اهمیت کار قبول عامه یافته است. ولی وقتی که کار نشانه حیثیت انسانی و علامت برتری آدمی بر دیگر موجودات تلقی گردید، معلوم شد که دارای دو جنبه است: یک جنبه را در آرمان انسان کارکننده - انسان علاقه‌مند به کار - می‌توان یافت، و جنبه دیگر را در تصویر کار متوسط واقعی، که سبب می‌شود آدمی تحت تأثیر نحوه کار و نظام کار نسبت به خود بیگانه گردد.

این دوجنبه‌ای بودن کار، منشأ جنبشی است که می‌خواهد دنیا را

دگرگون کند تا آدمی بتواند راه درست کار کردن را بیابد و تمام دنیای خود را خود پدید آورد، و نحوه نادرست کار کردن را که سبب بیگانگی او نسبت به خود، و علت استثمار اوست، پشت سر بنهد. معیار در اینجا سخن هگل است: «این خود حق بینهایت آدمی است که کار و فعالیتش مایه خرسندیش باشد.»

مسأله ارتباط کار با حیثیت انسان و با حق و وظیفه او، اگر فقط کاری واحد مورد نظر باشد، به وجه گمراه کننده‌ای سهل می‌نماید. کار، بر حسب نحوه‌های گوناگون کار کردن، اهمیت و اعتبار پاره‌ای کارهای خاص، اندازه شرکت در بهره‌برداری از نتایج و حاصل کار، سازمانهای کار، نحوه اداره آن سازمانها، کیفیت امر و اطاعت، و نحوه رابطه کارکنان با یکدیگر، انواع و اقسام بیشمار دارد.

از این رو وظایف مربوط به دگرگون ساختن نحوه کار را به منظور انطباق آن با حیثیت انسانی، نه می‌توان در اصلی واحد خلاصه کرد و نه می‌توان از راهی واحد به آنها رسید. وظایفی که در این باره شناخته شده‌اند چنین است:

- دگرگون ساختن نحوه کار تحت شرایط مادی و معین، تا کار با شأن آدمی سازگار گردد؛

- دگرگون ساختن سازمان کار، بدین منظور که کیفیت سلسله مراتب امر و مأمور با آزادی انسانی سازگار شود؛

- دگرگون ساختن جامعه، برای اینکه تقسیم کالاهای حاصل کار به نحو عادلانه صورت گیرد و ارج و اعتبار انسان، خواه بر حسب ارزش نتیجه کارش، و خواه به عنوان انسان به طور کلی، تأمین شود.

همه این مسائل اولین بار به سبب دگرگونی نحوه کار و شکل زندگی که حاصل فن است، به میان آمده است. ارزیابی کار جدید از ارزیابی فن جدید تمکیک‌پذیر نیست. بار کار به طور کلی، به واسطه فن جدید سنگینی تازه‌ای یافته است، ولی در عین حال امکانهای تازه‌ای در راه آن قرار دارد.

ارزیابی فن (تکنیک) جدید

صد سال است که فن گاه ستوده می‌شود، گاه تحقیر می‌شود و گاه

وحشت برمی‌انگیزد.

در قرن نوزدهم از يك سو مخترعان با شتاب تمام مشغول آفریدن بودند و از سوی دیگر کارگران خشمگین، ماشینها را می‌شکستند و ویران می‌کردند.

در نخستین اشتیاقی که به فن پیدا شد معنائی هست که تاکنون به اعتبار خود باقی است و «دساور» با این عبارات اشاره‌ای به آن دارد: «اندیشه شکل دادن به محیط انسانی به یاری اختراعاتی که توسط انسان صورت می‌پذیرد: انسانی که به عنوان تصویر خدا اندیشه‌های آفرینش ابدی را کشف می‌کند و طبیعتی دیگر می‌آفریند.» بنا بر این نظریه، «روح فن» تنها جنبه وسیله ندارد، بلکه تحقق فراگیر محیط حقیقی آدمی است. در پرتو فن دنیائی مستقل پدید می‌آید. فن تنها هستی ظاهری نیست، بلکه تحقق یافتن حوزه زندگی معنوی است. طرفداران این عقیده، که نشانه عشق و اشتیاق به فن جدید است، نمی‌توانند بپذیرند که «نیروی فن که دنیا را دگرگون می‌کند جز وسیله‌ای برای هدفهای عاریتی نیست».

اگر سخن دساور موافق حقیقت باشد، پس باید گفت امروز روح فن در حال پدیدآوردن محیط تازه‌ای است بکلی غیر از آنچه به دست آدمی ساخته شده است. این محیط تازه در زمان بحرانی کنونی که زمان از هم پاشیدن سنتهای کهنه است شکل خود را نیافته، بلکه هنوز در مرحله جوانه زدن است در حالی که همه چیز در این زمان انتقال و انقلاب به صورت آشفتگی و ویرانی نمودار است. ممکن است در فن جدید اندیشه محیط انسانی تازه‌ای نهفته باشد. شاید تحول و شکفتگی فن بی‌حد و مرز نیست بلکه روی به مرحله‌ای نهایی دارد که خود نوعی تحقق زیربنای مادی هستی انسانی خواهد بود.

در برابر این نظریه، عقیده دیگری هست: راه فن راه آزادی از طبیعت از طریق چیرگی بر طبیعت نیست، بلکه سرانجام آن، ویرانی طبیعت و نابودی خود آدمی است. پایان این پیشرفت مداوم که در هر گام با کشتن موجودات زنده همراه است جز ویرانی و نابودی کامل نمی‌تواند بود. وحشتی که از آغاز در برابر فن به مردمان بزرگ دست داده است ناشی از پیش‌بینی این حقیقت بوده است.

در برابر این دو عقیده یکطرفه، نظریه سومی هست که مدعی بی طرفی فن است: فن بخودی خود نه نیک است و نه بد؛ آن را هم در راه نیک می توان بکاربرد و هم در راه بد. در خود آن هیچ اندیشه ای نهفته نیست، نه اندیشه کمال و نه اندیشه ویرانگر شیطانی. هر دو آنها از منشأ انسانی دیگری می آیند که فن هم معنی خود را از آن می گیرد.

امروز چنین می نماید که در اروپا آن اشتیاق نخستین به فن تقریباً خاموش شده است بی آنکه روحیه اختراع به سستی گرائیده باشد. رغبت و نشاط کودکان و خطرناک در برابر فن از میان رفته، یا به مردان ابتدائی و ساده دلی منتقل شده است که تازه با فن آشنائی یافته اند.

ولسی در راه عصر فن که هدف و پایانش هنوز ناپیدا است در حال حاضر از هم پاشیدن آنها و بهم برآمدنهای مبهمی روی می دهد که می خواهم تشریحشان کنم.

۱. دوری از طبیعت، و نزدیکی تازه به طبیعت

آدمی از محیط «طبیعی» خود کنده می شود. وی نخستین گام را برای «انسان شدن»، از راه «اهلی کردن» خویش برداشته بود، و محیط زیستی که برای خود پدید آورده بود تا صد سال پیش، به صورت محیط زیست واقعی، که تحولش قابل پیش بینی بود، باقی مانده بود.

اکنون محیط زیست تازه ای پدید آمده است و در این محیط زیست باید بنحوی از انحصار «محیط زیست طبیعی» تازه ای - البته به صورت وابسته و نسبی - با آگاهی دیگری برقرار شود.

در کار فنی، عامل اصلی انسان است. برای آگاهی آدمی، هدف و در نتیجه ماشین، نقش اول را دارد، در حالی که آنچه به طور طبیعی هست تحت الشعاع قرار می گیرد. اما طبیعتی که فن در نظر دارد، طبیعتی مکانیکی است، چیزی نادیدنی است که تنها از راه پژوهش دریافته می شود (مانند نیروی برق) و من با آن همیشه در چارچوب محیط مکانیکی سر و کار می توانم داشت.

هر کس نتواند دانش لازم برای سروکار یافتن با آن چیز نادیدنی را بدست آورد و تنها به سودجویی از آن (مثلاً به کار انداختن کلید برق یا

سفر با قطار برقی) قناعت کند، اعمالی ابتدائی انجام می‌دهد بی آنکه بداند چه روی می‌دهد. بدین‌سان آدمیان می‌توانند بی هیچ ارتباطی با طبیعت از فنی که نمی‌شناسند - لاقلاً در پاره‌ای رشته‌ها - استفاده کنند، حال آنکه استفاده از فن مکانیکی روزگاران گذشته به تمرین و کاردانی و توانائی بدنی احتیاج داشت.

اما طبیعتی که فن با آن سروکار دارد در بسیاری از رشته‌ها مستلزم نزدیکی خاصی است که متناسب با آن است. بسیاری از دستگاههای فنی توانائی بدنی معینی می‌خواهند: از ماشین تحریر گرفته تا اتومبیل و هواپیما. ولی این توانائی همیشه توانائی يك طرفه و مربوط به قسمت خاصی از بدن است (مانند فرقی که میان دوچرخه سوار و پیاده‌رو وجود دارد). از این گذشته برای سروکار یافتن با دستگاههای فنی به دانشی احتیاج هست، و به توانائی استفاده از آن دانش، تا انسان بتواند در هر مورد کار درست را برای رسیدن به هدف انجام دهد و در صورت خرابی دستگاه به علل خرابی پی‌ببرد و دستگاه را تعمیر کند.

بدین‌سان فن می‌تواند ما را، که در زیر سلطه آن زندگی می‌کنیم، یا بکلی از طبیعت دور کند و به صورت کسانی درآورد که بی هیچ اندیشه‌ای از آن سود می‌جویند، و یا ما را با طبیعتی نادیدنی که تنها از راه دانش می‌توان با آن برخورد کرد نزدیک سازد.

ولی فن ما را تنها با طبیعتی که با مقوله‌های فیزیکی در باره‌اش پژوهش می‌کنیم نزدیک نمی‌کند، بلکه به واسطه فن برای ما دنیائی تازه گشوده می‌شود و امکانات انسانی تازه‌ای برای زندگی در جهان، و نزدیکی تازه‌ای با طبیعت، پدید می‌آید.

الف. زیبایی دستگاههای فنی: وسایل نقلیه، ماشینها و اسباب و آلاتی که به‌طور فنی ساخته می‌شوند شکلی کاملاً متناسب با نحوه بهره‌برداری می‌یابند. در واقع، ساختن فنی با پدید آمدن و شکفتن طبیعتی تازه همراه است. زیبایی دستگاهی که فن به ساختن آن موفق شده‌است، در چیست؟ این زیبایی تنها ناشی از تناسب شکل دستگاه با هدفی که برای آن ساخته شده‌است، نیست بلکه در تابعیت شکل از انسان است؛ همچنین در تزئینات زیادی که در واقع سبب نازیبائی می‌شود نیست، بلکه در آن

است که دستگاهی کاملاً متناسب با هدف، نوعی ضرورت طبیعی را عیان می‌سازد: ضرورتی که نخستین بار در مصنوع انسانی به نحو روشن پدیدار می‌گردد و سپس شاید در آفریده‌های جاندار طبیعت (مثلاً در شکل بدن جانوران و گیاهها) نیز بازشناخته شود. این ضرورتها راه‌حلهائی است که در وجود خود اشیاء هست و در نتیجه تلاش برای رسیدن به صور ابدی که از پیش معین شده‌است، یافته می‌شود.

ب. فن (تکنیک)، افق بینش آدمی را در مورد جهان توسعه می‌دهد: به یاری فن پدیده‌های کوچک و بزرگی که آلات حس طبیعی از دریافتن آنها ناتوانند، دیده و محسوس می‌شوند. میکروسکوپ و دوربین دستگاهائی غیرطبیعیند ولی در دنیائی نو از اسرار طبیعت را به روی ما می‌گشایند. فن به آدمی اجازه می‌دهد که با استفاده از وسایل نقلیه، تقریباً در همه جا باشد و اگر دولتها و جنگها و سیاستها مرزها را نبندند، به همه جا برود و با دیدنیها و شنیدنیها و تجربه کردنیها، در محل وقوع آنها آشنا شود. آنچه پیشتر به طور ناقص و غلط، فقط از راه تصور و به صورت خیالی، شناخته می‌شد یا اصلاً از حیطه دانش بیرون بود، در پرتو فن، و از راه تصویر و صدا، در خانه‌مان، در برابر حواس ما قرار داده می‌شود، و ضبط صوت و فیلم و قایق را که روی می‌دهد، ضبط می‌کنند و نگاه می‌دارند. امکان مشاهده و تجربه در همه رشته‌ها به طور اعجاب‌انگیزی غنیمت و ظرفیت شده‌است.

ج. آگاهی تازه‌ای در باره جهان پدید می‌آید: از هنگامی که وسایل نقلیه و وسایل خبرگیری تازه پدید آمده‌است، احساس مسا در باره زمین، همه جای سیاره‌ای را که روی آن زندگی می‌کنیم در بر گرفته‌است. کره زمین در برابر چشم ماست و هر روز از هر نقطه آن خبرهائی می‌شنویم. بهم پیچیدگی نیروها و منافع گروههای گوناگون در زمین، سبب شده‌است که این سیاره در آگاهی، صورت واحد بسته‌ای بیابد

خلاصه کلام، در دنیای فن هم امکانهای تازه‌ای برای بشریت هست، هم لذت خاصی در موفقیت‌های فنی، هم یاری فن به گسترش تجربه آدمی در باره جهان و حاضر بودن تمام کره زمین در برابر چشم، و دست یافتن به همه عناصر هستی، و هم فراهم ساختن زمینه برای چیرگی بر ماده، به منظور رسیدن به تجربه علو. ولی همه اینها امروز هنوز استثنای

نادری هستند.

نزدیکی تازه با طبیعت و همه اشیاء، علاوه بر ورزیدگی و کاردانی، خواهان توانائی انسانی خاصی است تا آدمی بتواند در این دنیای تازه پیگانه از طبیعت، راه بیابد و به یاری نیروی بیش آنچه را حضور مستقیم ندارد، دریابد. در این طریق، روح و معنویت عامل اصلی است. چیزی که در این دنیای تازه بآسانی می‌توان به آن رسید، فرورفتن در بیهوشی است، همگامی میان تھی با ماشین است، «خودکاری» سطحی است، گم شدن در پریشانی است، و از دست دادن آگاهی است بنحوی که جز تهییج اعصاب چیزی باقی نماند.

۲. اشتباه در شناختن مرزهای فن

ارزیابی فن بسته به انتظاری است که از آن داریم. برای ارزیابی درست، باید مرزهای آن را بروشنی شناخت.

گاه دانش طبیعی ناقص و جزئی سبب شده است که برای فن مرزهای نادرستی پیش‌بینی کنند. مثلاً پنجاه سال پیش پرواز با هواپیما و سفینه هوائی ناممکن پنداشته می‌شد. حال آنکه در واقع نمی‌توان پیش‌بینی کرد که آدمی از راه دانش در چیرگی بر طبیعت تا چه مرحله پیش می‌تواند رفت. حتی در عالم خیال می‌توان چیزهائی تصور کرد که امروز ناممکن می‌نماید بی آنکه مطلقاً ناممکن باشد؛ از استفاده از نیروی اتم به جای زغال و نفت گرفته تا سفینه فضائی و حتی منفجر ساختن عمودی کره زمین. اگر ساختن چیزی که تا ابد در حال حرکت باشد بحق ناممکن شناخته شده است، با اینهمه یافتن منبع نیروی بی‌پایان، بیرون از حد امکان نیست. ولی میدان فراخ امکانات فنی نباید ما را در باره مرزهای فن به اشتباه افکند. مرزهای فن را باید در شرایط سلطه‌ناپذیر همه تحقیقات فنی جست و جو کرد.

۱. فن وسیله است و نیاز به رهبری دارد. در بهشت، فن جایی ندارد. فن آدمی را از احتیاجی که مجبورش می‌کند به وسیله کار حیات خود را حفظ کند آزاد می‌سازد و آنگاه این امکان را به او می‌بخشد که فارغ از احتیاج، هستی خود را به یاری محیط‌زیستی که خود پدید آورده است تا حدی

پیش‌بینی نشدنی گسترش دهد.

آفرینش فنی اختراع، در خدمت نیاز است. از این‌رو نیاز است که اختراع را رهبری می‌کند، و هم بدین جهت است که هر اختراعی برحسب فایده‌اش ارزیابی می‌شود. البته در اختراع عامل دیگری هم در کار است: اشتیاق به آفریدن دستگاه تازه‌ای که بتواند کاری انجام دهد. مخترع می‌تواند با چشم‌پوشی از هر فایده‌ای، دستگاهی پدید آورد. مثلاً دستگاه‌های خودکار دوران «باروک» و همچنین اسباب‌بازیهای آن زمان بدین‌سان پدید آمدند. ولی انتخاب اختراع بسته به سودبخشی آن است و در نتیجه رهبری آن به دست احتیاج است. مخترع نیازهای تازه‌ای پدید نمی‌آورد، هر چند با بر آوردن نیازها سبب گسترش و گوناگونی آنها می‌شود. هدف هر اختراع باید از پیش معلوم باشد و این مطلب در مورد بیشتر اختراعات پدیده‌ی است: آسانتر ساختن کار، ساختن کالاهای مصرفی، تولید هر چه بیشتر. وجود فن تنها با این‌گونه سودمندیه‌ها قابل توجیه است.

مرز فن اینجاست که فن از خود و برای خود نمی‌تواند باشد، بلکه وسیله‌ای است برای هدفی. بدین جهت فن دارای دو معناست: چون برای خود هدفی نمی‌تواند معلوم کند، پس چیزی است ماوراء خوب و بد، و به عبارت بهتر، چیزی است پیش از خوب و بد. هم مایه‌ی رهایی می‌تواند بود و هم مایه‌ی تباهی، و در برابر هر دو آنها بی‌طرف است، و به همین جهت نیازمند رهبری است.

آیا تناسب محیط‌زیست طبیعی با هستی آدمی می‌تواند رهبر فن باشد؟ یا خود کشف یا گسترش نیازها، می‌توانند فن را رهبری کنند؟ همه این سؤالها به آنچه در جریان امور نامعلوم، و با اینهمه شاید معنی‌دار است، نظر دارند، چنانکه گوئی نقشه‌ای در حال تحقق یافتن است؛ یا، می‌توان گفت، که شاید شیطانی در این نقشه دست دارد. به این‌گونه جریان امور نامعلوم نمی‌توان اعتماد کرد. رهبری فنی از خود فن بر نمی‌آید، بلکه باید آن رهبری را در اخلاق آگاهانه جست و جو کرد. آدمی باید گامی به عقب بردارد و جنبه‌ی رهبری خود را باز یابد؛ باید در باره‌ی نیازهای خود روشن شود، آنها را بیازماید و طبقه‌بندی کند.

۲. فن محدود است به مکانیسم، به جسم بی‌جان و همه‌جائی. فن تنها به آنچه در حیطه مکانیسم می‌تواند درآید، دسترس دارد، و همواره موضوع خود را به مکانیسم تبدیل می‌کند و به صورت آلت و ماشین در می‌آورد. با توجه به موفقیت‌های بزرگ و غیرمنتظره امکانات مکانیکی فن، چنین می‌نماید که همه چیز از طریق مکانیکی امکان‌پذیر است. بدین‌سان مردمان دچار انتظار فریبنده‌ای شده‌اند و می‌پندارند که به همه کار توانا هستند. این‌گونه مطلق‌انگاشتن توانائی فن، سبب می‌شود آدمی از شناختن این واقعیت غافل بماند که در هیچ کاری فن تنها کافی نیست، بلکه به چیزی غیر از فن هم نیاز هست؛ هرچند که فن (تکنیک) شرط هر عملی است و مکانیسم، استخوانبندی آن. ارتباط با طبیعت برای پدیدآوردن و پروردن محصولات طبیعی، یا سروکار داشتن با آدمی در مورد تربیت و ایجاد پیوند درونی، یا آفریدن آثار معنوی و روحی، و حتی خود عمل اختراع کارهائی نیستند که بتوان به یاری فن انجام داد. اعمال و وظایف روح زنده و فعال را نمی‌توان به عهده فن گذاشت. حتی نقاشی و شاعری و نویسندگی و کار علمی، با آنکه از فن به عنوان وسیله سودمی‌جویند، اگر تنها به صورت محصولات فنی درآیند تهی و بی‌محتوا می‌شوند. مرز فن، همان محدودیت فن به اجسام بی‌جان است. در حوزه فن، فهم آدمی که به عمل فن حکومت می‌کند، تنها به جسم بی‌جان و مکانیسم، به معنی عام، نظر دارد. از این رو فن در برابر موجود جاندار چنان عمل می‌کند که گوئی با جسمی بی‌جان سروکار دارد، مثلاً: در شیمی کشاورزی، در پرورش دام با اصول جدید و با سودجویی از هورمونها و ویتامینها به منظور تولید حداکثر مقدار شیر و مانند اینها. مگر میان نتایج پرورش فنی (مثلاً گل‌های جدید) که با رعایت قواعد مسابقه اقتصادی به موفقیت‌های فوق‌العاده‌ای دست یافته‌اند، و پرورش تاریخی، که هزاران سال در چین رواج داشته است، فرق شگفت‌آوری نمی‌بینیم؟ آیا این فرق شبیه فرق میان محصول کارخانه و اثر هنری زنده نیست؟

آنچه به یاری فن پدید می‌آید خاصیت جهانی و همه‌جائی دارد، نه خاصیت فردی. البته می‌توان از فن برای پدید آوردن اثری یگانه هم یاری جست. ولی خود فن تنها به تولید در مقدار انبوه نظر دارد. همین مرز فن،

یعنی محدود بودنش به خاصیت جهانی و همه جائی، سبب می شود که بتواند در همه جا و در دسترس همه اقوام و ملل قرار گیرد: فن به شرایط فرهنگی وابسته نیست، و به همین جهت بی چهره و بی خاصیت و غیر انسانی است، و چون حاصل فهم است و فقط با فهم سر و کار دارد از این رو آن پایه از فهم که در همه جا برابر است برای آن کافی است، هر چند آنجا که پای اختراع و شکل دهی خاص به میان می آید نقش عمده بعهده چیزی بیش از فن (تکنیک) احساس می شود.

۳. فن در هر مورد به مواد و نیروهای محدود وابسته است. فن به مواد و نیروهائی نیاز دارد که با استفاده از آنها به توانائی خود تحقق بخشد. آنجا که این مواد و نیروها به مقدار محدودی در اختیار آدمی قراردارند، مانند زغال و مواد نفتی و فلزات، فن همه آنها را مصرف می کند بی آنکه بتواند آنها را دوباره پدید آورد. اگر منابع تازه ای کشف نشود روزی خواهد آمد که همه آن مواد بپایان خواهد رسید. امروز مردمان در اندیشه نیروی اتم هستند ولی نمی دانند فلزاتی که آن نیرو از آنها بدست می آید به مقدار کافی وجود دارد یا نه.

گذشته از منابع نیرو که از زمین بدست می آید و بیشترشان پس از آنکه بکار برده شد جایشان خالی می ماند، ممکن است به نیروی خورشید پناه برد. هم اکنون به یاری نیروی آب - که هر چند محدود است ولی دائماً تجدید می شود - به طور نامستقیم از نیروی خورشید استفاده می شود. ولی اینکه آیا آدمی خواهد توانست از نیروی خورشید به عنوان منبع نیرو به طور مستقیم استفاده کند یا نه، سؤال است که فن در آینده باید به آن پاسخ بدهد. شاید بتوان به منابعی هم در اعماق زمین دست یافت.

در زمان حاضر منابع مواد و نیروها به پایان نرسیده است و انبارهای آدمی هنوز پر است. ولی در مورد موادی که میزان موجودیشان قابل محاسبه است، مانند زغال و نفت، می توان پیش بینی کرد که پس از مدتی نسبتاً کوتاه چیزی باقی نخواهد ماند.

آن روز که از همه مواد و نیروهای مورد نیاز فن چیزی باقی نماند دروازه عصر فن بسته خواهد شد، ولی این امر سبب نخواهد شد که زندگی آدمی پایان برسد. شمار آدمیان روی بکاهش خواهد نهاد و آدمی دوباره

همان زندگی را پیش خواهد گرفت که در روزگاران گذشته داشت، و بی زغال و نفت و بی بهره‌وری از فن جدید به زندگی ادامه خواهد داد.

۴. فن (تکنیک) وابسته به آدمیانی است که با کار آنان تحقق یافته‌است. آدمیان باید بخواهند و به خدمت آماده باشند. آنچه آدمی به علت آدمی‌بودنش می‌خواهد، زمانی به مرحله قطعیت خواهد رسید که آدمی به مرز رسیده باشد؛ آن روز که آدمی زندگی را حقیر بشمارد و جان برکف بنهد و سر به طغیان بردارد. آن روز است که حرکت یکنواخت ماشین فن آسیب می‌پذیرد، یا بکلی ویران می‌شود و یا تحت شرایطی که آدمیت معین می‌کند تغییر شکل می‌دهد.

۵. شاید اختراعات فنی به هدفی محدود است و پایانی دارد. گاه‌گاه کشفیات تازه‌ای روی نمودند، و پس از آنکه بظاهر چنان می‌نمود که شناسائی ما به کمال نسبی رسیده‌است، بر پایه آن اکتشافات اختراعاتی که هیچ انتظارشان را نداشتیم، پدیدار شدند. اختراعات تازه با موتور دیزل و رادیو آغاز شد و اکنون نیروی اتم بکار گرفته شده‌است. جریان پیشرفت فن تا کنون به طور کلی روز بروز تندتر شده و تقریباً یک قرن و نیم است که به صورت رود خروشان در آمده‌است. شاید چنین بنظر آید که به پایان راه نزدیک شده‌ایم. اگر این تصور درست باشد هنوز پیشرفت و گسترش کمی در پیش است تا تمام زمین را به صورت کارخانه‌ای واحد در آورد.

برای مبرهن ساختن اینکه اختراعات فنی به حد کمال یا پایان رسیده است، دلیلی نمی‌توان آورد. ولی قرائن و احتمالاتی در دست است: چون شمار اختراعات تازه‌ای را که پیش از ۱۹۳۹ در آمریکا و انگلستان و آلمان و فرانسه و روسیه پدیدار شدند، با آنچه پس از آن روی نموده است می‌سنجیم، چنان فرق بزرگی می‌بینیم که می‌توانیم بگوئیم در پاره‌ای از رشته‌ها توانائی اختراع روی به سستی نهاده، و در پاره‌ای دیگر بیشتر شده‌است. اوضاع و احوال و امکانات و روح مشترك افراد يك جامعه نقش بسیار مؤثری در پیدائی اختراعات تازه دارد و چون روح مشترك باسانی آسیب‌پذیر است، از این رو توانائی اختراع بر پایه سستی قرار دارد. در این باره شاید خود فن در آدمیان اثر زیان‌بخشی دارد: گرفتاری آدمی

در قفس فن، امکان شکفتگی علمی و فنی را که در هر لحظه حساس نیازمند روح آزاد است، خاموش می‌کند. هم اکنون میان مخترعان و کارفرمایان بزرگ قرن نوزدهم، و دستگاههای متشکل و بی‌نام امروزی فرق عظیمی نمایان است. شاید برکنارداشتن و بی‌خبر گذاشتن عموم از تحقیقات و اختراعات جنگی، که تازه آغاز شده است، و دامنه‌اش هر روز گسترده‌تر می‌شود، نشانه پایانی است که در باره‌اش سخن گفتیم.

۳. جنبه شیطانی فن

اصطلاح «شیطانی» بدین معنی نیست که شیاطین در کارند. شیطان وجود ندارند. مراد از این اصطلاح اشاره به آن چیزی است که آدمی پدید می‌آورد بی‌آنکه برآستی آن را خواسته باشد. مراد آن اجباری است که در تمام هستی آدمی اثر می‌بخشد، آن عامل بازدارنده‌ای است که آدمی نمی‌تواند به کنهش پی‌ببرد؛ آن واقعه پنهانی است که در پشت سر روی می‌دهد و ظاهر نمی‌شود.

مردمان روشن‌بین در همان آغاز کار وحشتی در برابر دنیای فنی احساس کردند بی‌آنکه برآستی بدانند که چه روی خواهد داد. علت در افتادن گوته با نیوتون، وحشتی بود که علم طبیعی در گوته پدیدآورده بود، و او، بی‌آنکه خود برآستی آگاه باشد، می‌دانست چه بلائی در شرف فرود آمدن است. یاکوب بورکهارت از راه‌آهن و تونل نفرت داشت و با اینهمه از آنها استفاده می‌کرد. کسانی که ماشین جدید، نان از دهانشان ربوده بود به ماشینها حمله می‌کردند و آنها را درهم می‌شکستند. در برابر این طرز فکر، «اعتقاد به پیشرفت» قرار داشت که از شناسائیهای طبیعی جدید و از فن به طور کلی انتظار نیکبختی برای آدمیان داشت. این اعتقاد نابینا بود زیرا تنها امکان سوءاستفاده از فن را می‌دید که می‌توان پیش‌بینی کرد و پیشگیری یا تصحیح نمود، ولی از دیدن خطرهای که در ژرفای فن پنهان است ناتوان بود. اعتقاد به پیشرفت درنیافت که این پیشرفت محدود به علم و فن است و فن نمی‌تواند به پیشرفت تمام انسانیت به طور کلی یاری کند. آنچه در آن روزها خاصیت شیطانی فن نامیده شد، امروز کاملاً هویدا شده است. اینک جنبه‌های منفی غیرمنتظری

را که در برابر آدمی پدیدار شده است در چند جمله بیان می‌کنیم:

بیشتر شدن کار به مکانیزه کردن کار منجر می‌شود و انسان کارگر به صورت موجودی خودکار در می‌آید. به جای آنکه کار طاقت‌فرسای استفاده از طبیعت آسانتر گردد، آدمی خود جزئی از ماشین می‌شود.

مکانیزه شدن وسایل کار سبب شده است که استفاده از آنها دشوارتر گردد و از این گذشته خود آن وسایل بزرگتر شده‌اند و برای بکار بردن آنها همکاری خاصی ضرورت یافته است، و بدین‌سان سازمانی پدید آمده است که نه تنها از حیث وسعت با سازمانهای گذشته قابل مقایسه نیست بلکه اصولاً از نوعی دیگر است و آهسته آهسته، نه فقط بخشی از هستی آدمی را برای منظوری خاص، بلکه تمام هستی آدمی را در خود گرفته است.

طرز فکر فنی بر همه جنبه‌های عمل آدمی سرایت کرده است و حتی علم هم از آن برکنار نمانده: پزشکی صورت فنی به خود گرفته و تحقیقات طبیعی جنبه صنعت یافته است و سازمانهایی پیدا شده است که هر روز برای این یا آن علم ساختمانهایی شبیه کارخانه پدید می‌آورند. امروز موفقیت در تحقیقات علمی مستلزم این گونه پدیده‌هاست.

زندگی به صورت کار ماشینی درآمده و بدین‌سان جامعه به ماشینی عظیم و یگانه تبدیل شده و سازمانی پدید آمده است که تمام زندگی را در بر می‌گیرد. دیوان سالاریهای مصر و امپراتوری روم مقدماتی برای دیوانسالاری عصر ما هستند. هر چیز که قرار است هنوز اثری ببخشد ناچار باید صورتی شبیه صورت ماشین بپذیرد، یعنی دقیق و الزام‌آور شود و خاصیت متابعت از قواعد ظاهری را بپذیرد. بزرگترین نیروها، خاص بزرگترین و کاملترین ماشینهاست.

برتری مطلق با آن چیزی است که مکانیزه و قابل پیش‌بینی و شایان اعتماد است. به روح و ایمان، تنها بشرطی اجازه ابراز وجود داده می‌شود که برای ماشین سودمند باشد. آدمی خود نیز یکی از مواد اولیه شده است که باید برای سودجوئی بکار برده شود. از این‌رو آنچه پیشتر جوهر و معنی هستی تلقی می‌شد - یعنی آدمی - صورت وسیله یافته است. البته نمائی از انسانیت، هنوز مجاز است و حتی ترویج هم می‌شود، و در کلام، به عنوان اصل و پایه قلمداد می‌گردد، ولی آنجا که مقتضی باشد انسانیت

خود پایمال می‌شود. بزرگترین بی‌اعتنائیها منشأ بزرگترین نیروها می‌گردد و بدین جهت آن قسمت از سنتهای گذشته که حاوی احکام مطلقند از میان برداشته می‌شوند و آدمیان حکم توده‌ای شن می‌یابند که به علت بی‌ریشگی‌شان در همه جا قابل استفاده‌اند. زندگی به دو بخش تقسیم می‌شود: خدمت به ماشین، و زندگی خصوصی. ولی زندگی خصوصی تهی می‌شود و اوقات فراغت هم صورت ماشینی می‌یابد و تفریح هم کاری از نوع دیگر می‌شود.

مکانیسم فن، می‌تواند آدمیان را بنحوی تحت فشار قرار دهد که پیشتر به هیچ وجه میسر نبود. مثلاً به جای آنکه اطلاع از اخبار سبب آزادی درونی آدمی شود، اخبار تحت نظارت (کنترول)، وسیله حکومت برآدمیان می‌شود، و اراده دولت هر آن در درون هر خانه‌ای راه می‌یابد و اثر می‌بخشد.

به سبب فن، زندگی همه آدمیان بسته به کار کردن دستگاهائی می‌شود که به دست مردمان ساخته شده‌است، و از کار افتادن این دستگاهها سبب چنان استیصالی می‌شود که پیشتر شناخته نبود. بدینسان آدمی بهراتب بیش از زمانی که به صورت روستائی زندگی طبیعی را می‌گذراند، بیچاره و نیازمند می‌شود.

در يك نکته تردید نمی‌توان داشت: فن در این راه است که با دگرگون ساختن تمام نحوه کار آدمی، خود آدمی را دگرگون کند. آدمی نمی‌تواند خود را از اسارت فن، که به دست خود پدید آورده‌است، رها سازد. این مطلب هم مسلم است که فن نه تنها امکانهای پیش‌بینی نشدنی با خود می‌آورد بلکه، با خطرهای پیش‌بینی نشدنی نیز همراه است. فن نیروی مستقلى شده‌است که همه چیز را از ریشه می‌کند و با خود می‌برد. آدمی اسیر فن است بی‌آنکه بداند این اسارت چگونه به وقوع پیوسته‌است؛ و کیست که امروز بتواند بگوید که به راز این اسارت پی برده‌است؟ از سوی دیگر، غلبه بر جنبه شیطانی فن، تنها از راه پی بردن به آن راز امکان‌پذیر است. شاید بدبختی زاده فن قایل مهار کردن باشد. مثلاً سازماندهی بازار هر چند سبب پیدائی تنگنائی موقتی است، شاید وسیله رهایی باشد و آنگاه دوباره به بازار آزاد تبدیل شود، و شاید این خود

بهتر از آن است که همه چیز نابود گردد و دیگر چیزی برای توزیع نماند. ولی در هر نقشه‌ای باز امکان جنبه شیطانی پنهان است. کوشش در چیرگی بر فن از راه فن، آن جنبه شیطانی را بیشتر می‌سازد. فن‌سالاری (تکنوکراسی) مطلق امکان‌پذیر نیست.

ممکن انگاشتن چیرگی بر فن از راه فن، سبب بدبختیهای بیشتری است. تعصب ناشی از دانش ناقص آنچه را به یاری فن امکان‌پذیر است، فن می‌پندارد و به یکسو می‌نهد. ولی این سؤال که آدمی چگونه می‌تواند به فن (تکنیک) که فرمانروای او شده است دوباره چیره گردد بی‌جواب می‌ماند. سرنوشت آدمی بسته به این است که چگونه بتواند بر نتایج فن چیره شود و آنها را برای زندگی خود - از نظم کلی گرفته تا تصمیم و رفتار شخصی در هر ساعت از زندگی - بکار گیرد.

همه جنبه‌های فن با مسائل دیگری که از منابع دیگر ناشی هستند دست بدست می‌دهند تا در آدمیان این احساس را پدیدآورند که آدمی در روشنایی فهم امروزی در اسارت جریانی وحشت‌انگیز افتاده است؛ جریانی که به طور الزامی و اجتناب‌ناپذیر ناشی از عمل خود آدمی است. انسان امروزی بلایی را که گرفتار آن شده است می‌بیند و نمی‌بیند، و می‌خواهد همه وسایل فنی و عقلانی را در دست بگیرد تا بتواند از گسترش بلا پیشگیری کند.

به طور کلی واقعۀ فن، چون مبهم مانده است، نه تنها سرنوشت انسان است بلکه وظیفه اوست. طرح‌های ناشی از اندیشه و خیال در عین حال از آدمی می‌خواهند که بر آنها چیره گردد. مگر قرار بر این است که همه امکانات افراد آدمی از میان برود، و تفکر در تنهایی از روی زمین برفتد؟ مگر آدمی منشأ و ریشه‌ای ندارد که سرانجام بتواند فن را تحت فرمان خود آورد، به جای آنکه اسیر فن گردد؟

واقعیت فن سبب پیدائی کتاب عجیبی در باره تاریخ انسانی شده است که هیچ خیالی نمی‌تواند پایانش را پیش‌بینی کند هر چند ما خود بچشم می‌بینیم که ماشین و فن بر زندگی انسان روز بروز بیشتر چیره می‌شود. این مطلب روشن است که فن چیزی جز وسیله نیست، و از این رو بخودی خود نه خوب است و نه بد؛ بسته به این است که آدمی آن را

چگونه بکاربرد، و فن چه خدمتی به او بکند، و آدمی آن را تحت چه شرایطی قرار دهد. مسأله این است که انسانی که به فن دست می‌یابد چگونه انسانی است، و سرانجام، این انسان به چه صورتی نمایان خواهد شد. فن، از آنچه به وسیله آن می‌توان انجام داد، مستقل است، و به عنوان ذاتی مستقل، نیروی تهی است؛ و سرانجام، چیرگی وسیله بر هدف است. آیا ممکن است که فن، جدا از معنی و هدف انسانی، وسیله تخریب در دست ناکسان شود؟ یا اینکه زمین با همه آدمیانی که در آن بسر می‌برند، فقط ماده اولیه‌ای برای کارخانه‌ای عظیم بشود، و تمام بشریت به صورت انبوهی از مورچگان در آید که جز تولید و مصرف حاصلی ببار نیسورد و جز حرکتی دایره‌وار و بی‌محتوا چیزی از آن باقی نماند؟ فهم ما پیداشدن چنین وضعی را امکان‌پذیر می‌داند، و لی آگاهی انسان بودن ما، لاینقطع به گوش ما فرا خواهد خواند که چنین امری به طور کلی ناممکن است.

اندیشه بتنهائی نمی‌تواند بر فن چیره شود. امروز و طی قرنهای آینده تصمیمی مربوط به تاریخ جهان در این باره گرفته خواهد شد که آدمی تحت شرایط کاملاً تازه زندگیش چه امکاناتی در اختیار خواهد داشت. همه کوششهایی که آدمی در طی تاریخ به منظور تحقق بخشیدن به خود کرده است، در برابر این پرسش قرار گرفته است: آن کوششها، امروز چه معنایی دارند، چگونه می‌توانند تکرار شوند، و چه سان می‌توانند حقانیت خود را مبرهن سازند؟

فلسفه باید چشم در چشم این واقعیت بدورد. راست است که فلسفه تنها سبب پیدا شدن اندیشه و تصمیم درونی، و ارزیابی، و امکاناتی برای فرد است، ولی این فردا می‌توانند بنحوی پیش‌بینی نشدنی عوامل اصلی جریان امور باشند.

گذشته برای ما پسر از مجهولات است، و آینده تاریک. آنچه ممکن بود روشن بنمایند زمال حال است، که در آن زندگی می‌کنیم. ولی همین زمان حال نیز مبهم و پوشیده است زیرا در صورتی آن را روشن می‌توانستیم دید که درباره گذشته - که پایه آن است - و آینده - که در آن نهفته است - دانش کافی می‌داشتیم. میل داریم درباره وضع زمان خود آگاهی بدست آوریم، ولی این وضع امکانات نهفته‌ای دارد که تا تحقق نیافته است آشکار نمی‌گردد.

وضع تاریخی تازه‌ای که در آن قرار داریم (و نخستین وضعی است که در سرنوشت آدمی تأثیر قطعی دارد) عبارت است از وحدت واقعی بشریت در زمین. آدمیزاده تمام سیاره‌ای را که در آن زندگی می‌کند به یاری وسایل ارتباطی زیر فرمان خود درآورده است، و این سیاره «کوچکتر» از قلمرو امپراتوری روم شده است. تحولاتی که امروز بدین مرحله رسیده است با اکتشافات جغرافیائی چهارصد سال پیش آغاز شده، ولی هنوز، در اواخر قرن نوزدهم، تاریخ برای ما تاریخ اروپا بود و بقیه جهان برای آگاهی اروپائی آن روزگار مجموعه‌ای از سرزمینهای مستعمره بود که از لحاظ اهمیت در درجه دوم قرار داشت و برای آن ساخته شده بود که طعمه اروپائیان شود. ولی در همان زمان قدرتهائی که می‌کوشیدند حیطه تسلط خود را هر چه بیشتر افزایش دهند، بی‌آنکه خود بخواهند پایه‌های تاریخ جهان را که امروز در حال شکستگی است بنیاد نهادند. در نخستین جنگ جهانی، مردمانی از سرزمینهای بیرون از اروپا شرکت داشتند، ولی با اینهمه آن

جنگ، جنگی اروپائی بود: امریکا پس از جنگ به جای خود بازگشت. نخستین بار، جنگ جهانی دوم همه آدمیان روی زمین را فراگرفت: جنگ در شرق آسیا همانگونه جدی بود که در اروپا. بدین سان جنگ جهانی دوم جنگی جهانی به معنی راستین بود. تاریخ جهان، به معنی تاریخ یگانه‌ای که همه جهان را در برمی گیرد آغاز شده است. چنین می‌نماید که تاریخ تا امروز کوششهای پراکنده بود، مستقل از یکدیگر؛ و به عبارت دیگر: منابع متعدد و گوناگون امکانه‌های بشری بود. امروز تاریخ تمام جهان در برابر چشم است، و بدین سان دگرگونی کاملی در تاریخ روی داده است.

نکته اصلی این است که دیگر «دنیای بیرون» وجود ندارد. همه جهان بهم بسته است و تمام کره زمین به صورتی واحد درآمده است. خطرهای تازه‌ای روی نموده است، همه مسائل اساسی مسائل جهانی شده و وضع، وضع تمام بشریت است.

الف. ویژگیهای وضع کنونی

۱. توده‌ها عامل اصلی تاریخ شده‌اند.

در گذشته تاریخ در همه جا در اوضاعی جریان داشت که نسبت به وضع امروزی تقریباً ثابت بود. روستائیان توده مردم را تشکیل می‌دادند و حتی رویدادهای سیاسی دهشتناک در شکل زندگی آن تغییری نمی‌داد، و به عبارت دیگر، این طبقه توده بی تاریخ ملتها بود. بحرانهای کشاورزی که گاه گاه پیش می‌آمد آرامش و ثبات را برای زمانی محدود بهم می‌زد، ولی دگرگونی بنیادی پدید نمی‌آورد. دگرگونیهای اجتماعی، آرام و آهسته بودند و تنها این یا آن طبقه یا گروه را در بر می‌گرفتند، در حالی که وضع عمومی ثابت احساس می‌شد. آدمیان، حتی در زمانهایی که گرسنگی می‌کشیدند، این احساس را داشتند که در دامن نظام تغییرناپذیری آرمیده‌اند: تحمل می‌کردند و تسلیم می‌شدند و در زیر سایه ایمان مذهبی که همه چیز را تحت الشعاع خود قرار می‌داد زندگی می‌کردند.

امروز وضع بکلی نوع دیگری است. اجتماع، در حال حرکت دائم است و مردمان به این حرکت واقف شده‌اند. نظم سنتی و شکل آگاهی همه اقوام و ملل در سراسر کره زمین بهم خورده است و آگاهی ثبات و آرامش

روز بروز ضعیفتر می‌شود. توده‌های مردمان يك شكل می‌شوند و همه خواندن و نوشتن می‌آموزند: بی‌خواندن و نوشتن نمی‌توانند دانش بدست آورند و اراده خود را با بیان ظاهر کنند و به کرسی بنشانند.

توده‌ها عامل اصلی شده‌اند. فرد با آنکه ناتوانتر از پیش گردیده است، ولی به صورت عضو توده، به صورت «ما»، دارای اراده شده است. ولی این اراده در توده‌های بی‌نام دارای اصالت نمی‌تواند بود، بلکه به وسیله تبلیغات، بیدار و رهبری می‌شود. توده‌ها تصور و شعار لازم دارند: باید به توده گفته شود که چه می‌خواهد. ولی برای آنچه به آنها گفته می‌شود زمینه باید آماده باشد. سیاستمداران و ارباب تفکر و هنرمندان و شاعران، اگر بخواهند اثر ببخشند، ناچارند به نیروهائی که در توده‌هاست روی آورند، ولی از پیش به هیچ روی نمی‌توان گفت که این نیروها کدامند. خصایص رهبران آنجا آشکار می‌شود که کدام نوع غرایز و خواسته‌ها، کدام نوع ارزشها و کدام هوسها را در توده‌ها پیدار می‌کنند. آنچه این رهبران در توده‌ها برمی‌انگیزند به خود آنان باز می‌گردد و اینجا معلوم می‌شود که خود اینان چه باید باشند و چگونه باید عکس‌العمل نشان دهند. اینان مظاهر اراده توده‌ها هستند، گاه هم فرمانروای مستبد توده‌ای از برده‌ها می‌شوند.

ولی توده مفهومی است چند معنایی: گاه به جمعیت شهر یا کشوری اطلاق می‌شود (توده بدین معنی همیشه موجود و حاضر است)؛ گاه اظهار اراده آنی و طرز عمل انسانهاست تحت تأثیر تلقیناتی در وضعی خاص (بدین معنی، توده یکباره و ناگهان سر بر می‌دارد و حاضر می‌شود و به همان ناگهانی از میان می‌رود)؛ و گاه مراد از آن کم‌ارجی اکثریت عادی است که همه چیز تحت فشار آن قرار می‌گیرد (و بدین معنی تجلی وضع تاریخی خلاصی است تحت شرایط خاص، که به هیچ وجه نمی‌توان کم‌ارجش تلقی کرد).

توده با قوم و ملت فرق دارد:

قوم یا ملت سازمانی منظم دارد و به نحوه زندگی و طرز فکر و سنتهای خویش آگاه است: ملت جنبه‌ای جوهری و کیفی است و هر فردی از افرادش خاصیتی شخصی دارد که از همان ملت ناشی است. ولی توده،

بعکس، بی‌سازمان است و به خویشتن واقف نیست، یکنواخت است و تنها جنبه کمی دارد، و بی‌شخصیت و بی‌سنت و بی‌قرارگاه است، و تهی است. از این رو تنها موضوع تبلیغات و تلقینات است، مسؤولیت نمی‌شناسد و از حیث آگاهی در پائین‌ترین مرتبه است.

توده‌ها آنجا پدید می‌آیند که آدمیان، بی‌دنیای خاص خود و بی‌اصل و نسب و قرارگاه، در اختیار قرار می‌گیرند و قابل تعویض و جابجائی می‌گردند. چنین وضعی امروز در نتیجه فن به میزانی روزافزون پیدا شده است: افق تنگتر شده، زندگی حالت روزبروز پیدا کرده و از خاطرات مؤثر تهی گردیده، فشار کار بیگانه از معنی، روی بتزاید نهاده، برای اوقات آزاد، مورد مصرفی جز تفریح نمانده، فریب و دروغ به صورت عشق و وفا و اعتماد نمایان شده، و خیانت، خصوصاً در جوانی، سبب بی‌قیدی گردیده است: کسی که یکبار به چنین وضعی آلوده شده است دیگر نمی‌تواند برای خود احترامی قائل شود. بیچارگی و درماندگی که در جامعه نشاط و نیرومندی و مقاومت جلوه‌گر می‌شود فراموشی و لاقیدی به دنبال می‌آورد و سرانجام جامعه انسانی به صورت تلی شن درمی‌آید که به هر منظور می‌توان به کارش برد، و به هر جائی می‌توان منتقلش کرد و در رفتار با آن عدد و شمار و شمرده‌نیها و علامات‌ی که از راه «تست» می‌توان بدست آورد، معیار قرار می‌گیرد.

فرد در عین حال هم ملت است و هم توده. ولی به صورت ملت احساسی دارد بکلی غیر از احساسی که به صورت توده دارد. اوضاع و احوال مجبورش می‌کند که به صورت توده درآید ولی می‌کوشد جنبه ملت را حفظ کند: مثلاً من به صورت توده روی به چیزهای جهانی می‌آورم: به «مد» و سینما و به «امروز» روی آور می‌شوم؛ و به صورت ملت به آنچه زنده و قابل دفاع است، به تأثیر جاندار و به حضور تاریخی، دلبستگی نشان می‌دهم؛ به صورت توده در حال بیخودی برای رهبر ارکستر که محبوب توده‌هاست کف می‌زنم، و به صورت قوم و ملت در درون خویش علو موسیقی را تجربه می‌کنم: به صورت توده فقط به اعداد می‌اندیشم و جمع و تفریق می‌کنم، ولی به صورت قوم و ملت سلسله مراتب ارزشها را در نظر می‌آورم و به تفکیک و دسته‌بندی آنها می‌پردازم.

توده با «گروه هواخواهان^۱» نیز فرق دارد:

«گروه هواخواهان» نخستین گام است در راه تحول قوم و ملت به توده، و به عبارب دیگر «انعکاس صدای» شعر و هنر و ادبیات است. وقتی که همه شئون زندگی ملت از جامعه‌اش سایه نگیرد، گروه‌های هواخواهان پدیدمی‌آیند. این گروه‌ها مانند توده غیرقابل تحدید و غیرقابل لمسند، ولی اجتماعی هستند برای چیزهای معنوی. نویسنده آزاد برای چه کسانی می‌نویسد؟ چنین نویسنده‌ای امروز نه برای ملت می‌نویسد، نه برای توده؛ بلکه می‌کوشد تا گروهی هوادار به خود جلب کند. ملت کتابهائی دارد که همیشه می‌مانند و در طول زندگیش همواره با او همراهند، در حالی که گروه هواداران تغییر می‌کند و فاقد خصوصیت درونی است. با اینهمه آنجا که گروه هواداران هست، هنوز زندگی و جنبش عمومی پدیدار است.

تحول ملت و گروه هواداران به توده، امروز با چنان سرعتی صورت می‌گیرد که هیچ مانعی نمی‌تواند آن را از پیشرفت باز دارد. اوضاع و احوال کنونی هر چیزی را تابع توده ساخته است. ولی توده، مرحله نهائی و قطعی تحول نیست. مسأله این است که جوانه‌های «فردیت» و «خصوصیت» که گاه‌بگاه هنوز روی می‌نمایند تا چه حد شکفته خواهند شد تا سرانجام آدمی از حال توده بودن رهایی یابد و دوباره صورت «انسان بودن» بیابد.

وقتی که به گذشته نظر می‌افکنیم، از زندگی توده اطلاع تاریخی ناچیزی می‌توانیم یافت در حالی که چنین می‌نماید که تاریخ به معنی راستین زائیده فعالیت‌های معنوی عالی است. به عبارت دیگر، تاریخ مجموعه آثار فعالیت‌های افرادی است که از ورای زمان به طور مداوم یکدیگر را - به عنوان دوست یا دشمن - می‌خوانند و با یکدیگر سخن می‌گویند. ولی هر فرد با جماعتی از آدمیان پیوند دارد که صدایش را می‌شنوند و او هم صدای آنان را می‌شنود؛ جماعتی که او در نظرشان حائز اهمیت است. بدین‌سان فرد، وابسته به حلقه‌هائی از دوستان است، و

به ملتی که با او زبان مشترك و سنت مشترك دارد، و سرانجام گروهی از هواداران دارد.

ولی امروز فرد تنها با توده طرف است. از این رو فقط آن چنان چیزی باقی خواهد ماند که توده بتواند دریابد و بپذیرد. امروز راه تاریخ ناچار راه توده است، یا لاقلاً چنین می‌نماید. ممکن است تربیت اجتماعی بتواند توده را به سوی اشرافیت معنوی رهنمون شود؛ و بدین‌سان «آریستوکراسی» تازه‌ای بسی هیچ‌گونه حقوق و مزایای خاصی پدید آید. از میان رفتن زور و اجحاف و ترور سیاسی ممکن است سبب شود که حالت خشم و هیجان و منفی‌گرایی که فعلاً بر توده‌ها مستولی است روی به ضعف بگذارد و نابود شود. مدرسه و آموزش و پرورش، و انتخاب برتر در جریان مسابقه آزاد، و تحول دائمی بی‌عدالتی اجتماعی به عدالت، ممکن است روز بروز راه را به سوی آزادی بازتر سازد.

اگر این عوامل نتوانند نتیجه مطلوب ببار آورند ممکن است بیماری دهشتناک بی‌قرارگاهی بر توده‌ها مسلط گردد. هرکسی در این فکر است که اگر بتواند، پاپای توده حرکت کند. گروهی بر این عقیده‌اند که توده‌ها به سوی مقصدی پیش می‌روند و بنا بر این راه درست این است که انسان بر این واقعیت آگاه شود و رفتار خود را مطابق آن تنظیم کند. ولی توده‌های انسانی «شخص» نیستند، نه چیزی می‌دانند و نه چیزی می‌خواهند. توده‌ها محتوائی ندارند و از این رو ابزاری هستند در دست کسی که می‌لها و هوسهای آنها را بستاند. توده‌ها بآسانی، و خیلی زود، عقل و هوش خود را از دست می‌دهند، هوس دگرگون شدن مستشان می‌کند، و سر در پی هر شیطانسی می‌نهند که آنها را به سوی دوزخ رهبری کند. گاه هم توده‌های بی‌خرد، و قلدرهایی که رهبری آنها را بعهد می‌گیرند، در یکدیگر اثر می‌بخشند. اما این امکان هم هست که در خود توده‌ها نوعی کار معنوی به معنی راستین آغاز شود و گام بگام در جریان تحول اوضاع و احوال پیش برود و این اوضاع و احوال پیش‌بینی نشدنی با چنان مایه‌ای از عقل و خرد همراه باشد که زمینه برای زندگی منظم و کار آزاد و فعالیت آزاد فراهم گردد.

جهان در صورتی به سوی قلّه تاریخ گام برخواهد داشت که در

خود توده‌ها آن چیزی تحقق بیابد که پیشتر به طبقه اشراف محدود بود؛ تعلیم و تربیت، تنظیم خردمندانۀ زندگی و تفکر فرد فرد آدمیان، توانائی آموختن و بهره‌ور شدن از امور معنوی، اندیشیدن و سنجیدن، و در سخت‌ترین تنش‌ها راه خردمندانۀ تاریخ را یافتن.

ولی امروز این خطر عظیم در کمین است: تاکنون حوادث تاریخ چندان تأثیری در جوهر انسانیت نداشت، در حالی که امروز چنین می‌نماید که خود این جوهر تکان خورده و هسته و مایه آن مورد تهدید قرار گرفته است. اکنون بسته به این است که آدمی دانش و فن و هستی خود را به چه صورتی درآورد، در حالی که اوضاع و احوال مجبورش می‌کند که به هر حال پا بپا همراه توده‌ها پیش برود.

۲. از هم پاشیدن ارزشهای سنتی

پیشتر دین با همه اوضاع و احوال اجتماعی پیوند داشت: اوضاع و احوال اجتماعی حامی و مروج دین بود و دین نیز آن اوضاع و احوال را توجیه می‌کرد. زندگی روزمره در دامن دین می‌گذشت و دین هوائی بود که همه جا حضور داشت و بی آن زندگی امکان‌پذیر نبود. امروز مذهب موضوع انتخاب است و در محیطی نگاه داشته می‌شود که خود چندان تأثیری در آن ندارد. ادیان و مذاهب گوناگون در جنب یکدیگر قرار گرفته‌اند و همین امر بتهنائی سبب پیداشدن تردید درباره آنها گردیده است. ولی کار بدین جا ختم نمی‌شود بلکه خود مذهب منطقه زندگی خاصی شده است جدا از دیگر مناطق زندگی. هر روز مردمان بیشتری درباره مذاهب سنتی و تقریباً همه اصول آنها - که مدعی حقانیت مطلقند - به تردید می‌افتند و از آنها روی برمی‌تابند. زندگی و اعمال پیشتر مسیحیان هم که برخلاف اصول دین مسیح است به این تردیدها و ناباوریه‌ها یاری می‌کند. شاید هنوز زندگی مطابق اصول دین مسیح به عنوان سرمشق واقعیت دارد، ولی چنین واقعیتی را در توده‌ها نمی‌توان یافت.

از زمان دوره محوری، در همه قرون و اعصار که مردمان در طی آنها اندیشیده و نوشته‌اند، تردید همواره وجود داشته است. ولی امروز ناباوری، محدود به افراد گوشه‌گیر و حلقه‌های کوچک نیست، بلکه به

صورت تخمیری در درون اقوام و جامعه‌ها درآمده‌است. با آنکه ناباوری و بی‌ایمانی در آدَمیان موجود و حاضر بود، ترك مذهب به مکانهای کوچکی محدود می‌ماند. شرایط کار و زندگی در روزگاران گذشته سبب می‌شد که مردمان به دامن مذهب پناه ببرند و تنها در آنجا احساس امن کنند. ولی شرایط دوران فن مایه بروز نیست‌انگاری (نیهیلیسم) و رواج آن در میان جامعه‌ها گردیده‌است، که به صورت توده درآمده‌اند. گذشته از این، سوءتفاهمی که درباره علم پیدا شده‌است، و به عبارت بهتر سوء فهمهایی که توده‌ها درباره علم بدان دچار گردیده‌اند، سبب شده‌است که آنچه همواره حاضر و موجود بود امروز به‌طور وسیعی رواج بیابد، و راستی این سخن «بیکن» آشکار گردیده‌است که علم ناقص به بی‌ایمانی می‌انجامد و علم کامل به ایمان.

بی‌ایمانی روزافزون در روزگار ما سبب پیدائی نیست‌انگاری (نیهیلیسم) شد. نیچه پیامبر نیست‌انگاری است و نخستین کسی است که عظمت دهشتبار آن را دریافته، همه جلوه‌های آن را آشکار ساخته، قربانی آن شده و برای رهایی خویش از آن تلاش کرده‌است، ولی این تلاش بی‌نتیجه مانده‌است.

«نیست‌انگاری» که پیشتر تنها جوانه‌هایی از آن پیدابود و اثری نمی‌توانست ببخشد، امروز در مقام آن است که طرز فکر رایج جهان شود. چنین می‌نماید که همه سنت‌هایی که از دوره محوری تا کنون آدَمیان را در دامن خود پرورده‌بود، امروز در معرض نابودی قرار گرفته‌است، و تاریخ از «هومر» تا «گوته» در خطر فراموش شدن است. گوئی انسانیت به لبه پرتگاه اضمحلال رسیده‌است، و به هر حال پیش‌بینی نمی‌توان کرد که تحت این شرایط چه سرنوشتی بر سر راه آدمی قرار گرفته‌است.

امروز جهان مسحور فلسفه‌ای شده‌است که «نیست‌انگاری» را حقیقت می‌پندارد، آدَمیان را به قهرمانی عجیبی فرامی‌خواند که از هر گونه امید و تسلی بری است، همه درشتیها و بسی‌رحمیها را می‌پذیرد و نوعی «اومانیزم» این جهان خیالی را تبلیغ می‌کند. این خود نوعی پیروی از

نیچه است، منتها بدون تنش و تلاش حیرت‌انگیز نیچه برای رهایی از نیست‌انگاری.

ولی آدمی طرز فکر بنیادی «نیست‌انگاری» را تحمل نمی‌تواند کرد و از این رو در عین بی‌ایمانی عمومی، به نوعی ایمان کور مبتلا می‌شود. این ایمان کور، بدل ایمان است، و بزور به جای ایمان نشانده می‌شود؛ بدین سبب شکننده و بی‌دوام است و ناگهان از دست می‌رود. این نوع ایمان محتوای عجیبی به خود می‌گیرد: گاه به صورت ایمان تهی به جنبش تنها درمی‌آید، و گاه معنی وحدت با طبیعت یا وحدت با تاریخ جهان می‌پذیرد؛ گاه شکل برنامه‌رهایی می‌یابد و گاه در جامعه جهان‌بینی‌های به ظاهر علمی، مانند مارکسیسم یا روانکوی یا نظریه نژاد، ظاهر می‌شود (هر چند عناصر علمی نظریه اخیر، که بندرت به وجه ناب و خاص مورد توجه قرار می‌گیرند، غیرقابل تردید است).

از آثار و تجلیات از هم پاشیدگی سنتها چند مورد را به عنوان مثال ذکر می‌کنیم:

تفکر در محدوده مسلک (ایده‌ولوژی): ایده‌ولوژی عبارت است از مجموعه اندیشه‌ها یا تصوراتی که بر انسان متفکر، در مقام توجیه جهان و وضع خود او در آن، به عنوان حقیقت مطلق، نمایان می‌گردد، ولی بنحوی که او به وسیله آن، به منظور دست‌یافتن به نفعی عاجل، خود را می‌فربد و هر ایرادی را می‌پوشاند یا از سر راه خود به کنار می‌زند. از این رو تلقی کردن اندیشه‌ای به عنوان ایده‌ولوژی، به معنی دریدن پرده اشتباهی که در آن اندیشه نهفته است، و آشکار ساختن فساد آن اندیشه، می‌باشد. گذاشتن نام ایده‌ولوژی بر یک اندیشه، در واقع وارد ساختن اتهام نادرستی و بی‌حقیقتی بر آن اندیشه، و بدین جهت نوعی حمله بر آن اندیشه است. زمان ما ایده‌ولوژیهای گوناگونی پدید آورده و به ماهیت آنها پی برده است. ولی شناسائی عمیقی که از زمان هگل تا مارکس و نیچه در این مورد حاصل شده است، امروز به صورت سلاح خشنی در میدان نبردهای لفظی در آمده، که هر گونه ارتباط درونی میان آدمیان را غیرممکن ساخته است. این حمله متوجه هر مخالفی است، هر که می‌خواهد باشد. ولی شگفتی اینجاست که کسانی که به هر باور و هر اندیشه و هر

تصور می‌دهد مهر ایده‌ئولوژی می‌زنند و بدین‌سان ردش می‌کنند، در بیشتر موارد خودشان اسیر متعجرب‌ترین ایده‌ئولوژیها هستند.

تفکر درباره‌ی خویشتن، که شرط هر گونه حقیقت‌خواهی است، در سر راه نظریه‌ی ایده‌ئولوژی، مساهمت خود را از دست داده‌است. تردید نیست که در جریان هر تفکری اشتباهها و بی‌اعتنائی به ایرادها و پرده‌پوشیهای بیشمار پیش می‌آیند و حتی مسائلی پدید می‌آورند که از نظر جامعه‌شناسی حائز اهمیت است؛ از قبیل بی‌حقیقتی در امور جنسی در دوره‌ی بورژوازی، یا توجیه موفقیت‌های اقتصادی، یا شروع قلمداد کردن وضع موجود از طرف کسانی که از وضع موجود منتفع می‌گردند. ولی هر نحوه‌ی پرده‌برداری هم احتیاج به تحقیق و پرده‌برداری دارد. زمان ما، تفکر پرده‌بردارنده و یرملا کننده را از مقام بلند گیر که گارد و نیچه چنان پائین آورده و به اندازه‌ای در آن اغراق ورزیده‌است که حمله و سوءنیت جای پرده‌برداری را گرفته‌است و تلقین جای نقد و پژوهش را، و ادعای ساده جایگزین تجربه و استدلال و اثبات گردیده‌است، و روش شناسائی حقیقت جای خود را به روانکاو و مارکسیسم بازاری بخشیده‌است، و به سبب جزمیتی که تفکر پرده‌بردارنده به خود گرفته‌است، حقیقت بکلی از میان گم گشته‌است. همه چیز ایده‌ئولوژی است، و خود این نظریه هم نوعی ایده‌ئولوژی است. دیگر چیزی باقی نمانده‌است.

ولی شاید امروز دایره‌ی پیدائسی ایده‌ئولوژیها برآستی بسیار وسیع شده‌است؛ در حالت نساامیدی، به خیالات و امیدهای واهی احتیاج پیدا می‌شود؛ و در خلا هستی شخصی، به اموری که محرک احساسات می‌توانند بود؛ و در حالت ناتوانی احتیاج به پایمال کردن ناتوانترها پدید می‌آید. برای اینکه روشن شود که فرومایگی چگونه به وجدان خود تسلی می‌بخشد چند مثال می‌آوریم:

یکی وقتی می‌بیند که دولت دست به جنایات آشکار می‌آلاید، می‌گوید: دولت از پایه و بنیان گناهکار است، و من هم گناهکارم. من از دستورهای دولت، هرچند موجب ارتکاب گناه باشم، اطاعت می‌کنم چون من بهتر از دولت نیستم و وظیفه‌ی ملی اقتضا می‌کند که آن دستورها را اجرا کنم. ولی راستی این است که اطاعت از آن دستورها برای او

نفع در بردارد، از این رو با دولت همکاری می‌کند و سود می‌برد و در عین حال رنج درونی خود را در چهره در هم رفته خویش منعکس می‌سازد؛ حال آنکه آنچه بر چهره‌اش دیده می‌شود انعکاس رنج نیست بلکه نمایش و ظاهرسازی است.

دیگری در ظلم و نادرستی و فساد شریک می‌شود و می‌گوید: زندگی خالی از خشونت نیست، هدفهای عالی ملت و رواج دین و مذهب، و دنیای آینده‌پر از آزادی و عدالت که انتظارش را داریم، امروز از ما خشونت می‌طلبد. چنین کسی آنجا که خطری برایش نباشد بر خود سخت می‌گیرد و بدین‌سان برای اصالت خشونت‌طلبی خود دلیل می‌تراشد، ولی در واقع با عمل خود، از اشتیاق بی‌قید و شرطی که به قدرت دارد، پرده برمی‌دارد.

اینان از بی‌حقیقتی و ریاکاری خود که هدفش منتفع شدن از وضع موجود است آگاهند. ولی در عین حال می‌خواهند ببینند کاری را که خود حاضر نیستند بکنند دیگران می‌کنند، و رنجی را که خود آماده نیستند تحمل نمایند دیگران تحمل می‌نمایند؛ بدین‌سان تشویق به فداکاری و جان‌بازی آغاز می‌شود و با چنان ذوق و اشتیاقی درباره فداکاری سخن می‌گویند که گوئی خود جان فدا کرده‌اند، و به دیگران حمله می‌کنند که چرا جان نباخته‌اند، و سرنوشت کسانی که در معرض کشته شدن قرار دارند احساساتشان را برمی‌انگیزد و سرمستشان می‌کند، در حالی که خود به هیچ وجه آماده نیستند به چنان خطری تن در دهند. این واژگونگی حقیقت بجائی می‌رسد که مردمان بعدها عملی را که در موقعش بدان بسی اعتنا بوده و خود از کردنش ابا داشته‌اند، به صورت نمونه و سرمشق در می‌آورند و آماده می‌شوند از آن در برابر هر کسی دفاع کنند.

این گونه مثالها بی‌شمارند و همینقدر که گفتیم کافی است. از هم پاشیدگی ارزشها و محتواهای سنتی از اینجا پیداست که این فکر پرده برداری، عمومیت می‌یابد. زمان، برای کارهایی که می‌کنند، نظریه (تئوری) می‌سازد و خود نظریه بزودی وسیله‌ای برای ترویج و تشدید همان فساد می‌شود که می‌خواست با آن مبارزه کند.

ساده‌انگاری: سادگی، شکل حقیقت است؛ ولی ساده‌انگاری تکلفی

است که جای سادگی گم شده را می‌گیرد. سادگی تفسیرهای بیشمار می‌پذیرد و جهان کوچکی است آکنده از جنبش. ولسی ساده‌انگاری طبیعتی محدود دارد، و ریسمانی است که به وسیله آن ما را همچون عروسکان می‌جنبانند؛ قابل تحول و شکفتگی نیست، و تهی و بسی جنبش است.

زمان ما زمان ساده‌انگاری است: موقوفیت، در انحصار شعارها و نظریه‌هایی است که همه چیز را توجیه می‌کنند. سادگی در نمادهای (سمبلها) داستانی متبلور است و ساده‌انگاری در احکام مطلق به ظاهر علمی.

زندگی برپایه نفی قرار می‌گیرد: آنجا که ایمان پایه محتوای زندگی نیست، فقط خلأ نفی باقی می‌ماند. آنجا که انسان از خود ناراضی است، کس دیگری باید گناهکار شمرده شود. وقتی که من خود هیچ نیستم، لااقل مخالف هستم. در این حالت آدمیان یا همه گناهها را به گردن شبیحی می‌گذارند که نامش از مفهومی تاریخی گرفته می‌شود، مثلاً "می‌گویند همه گناهها به گردن کاپیتالیسم است، یا لیبرالیسم یا مارکسیسم یا مسیحیت؛ و یا افراد ناتوانی را می‌یابند و آنان را مسبب همه بدبختیها و منشأ همه گناهان می‌شمارند: همه گناهها به گردن یهودیان است، یا به گردن آلمانیها، و از این قبیل. هر پیش‌آمدی که معلول تقصیر است و مسؤولی دارد، بسی تفکر و تحقیق، به گردن کسی دیگر - غیر از خود شخص - انداخته می‌شود و یگانه هدف این می‌شود که برای طرد و نفی و حمله، اصطلاحات لازم یافته‌شود. در این حال مفهومیهای معنوی به صورت بیرق و علم و شعار در می‌آیند و کلمات و اصطلاحات (از قبیل آزادی، میهن، کشور، ملت، دولت و امثال آن) جنبه پول قلب می‌یابند و در معنای نادرست و معکوس بکار برده می‌شوند، و سرانجام در زبانی که برای سودجویی در تبلیغ و تلقین با شگردهای سوفسطائی بکلی ویران و دگرگون گردیده‌است، انسان نمی‌داند که هر کلمه و اصطلاح چه معنایی در بردارد. مردمان، آشفته و مبهم سخن می‌گویند و بدین‌سان فقط می‌خواهند نفی و مخالفت خود را اعلام کنند، مخالفتی که زاده هیچ گونه موافقت واقعی با چیزی دیگر نیست.

ب. علل و اسباب پیدائی وضع کنونی

منشأ بحران علتی واحد نیست. از میان بافته ارتباطهای علل و اسباب مادی و معنوی دگرگونی تاریخی جهان، ما تنها چند رشته تکه تکه را می‌توانیم پیش چشم بیاوریم و درباره‌شان بیندیشیم. هر سخنی که درباره علتی واحد گفته شده، بی‌پایه از آب درآمده‌است.

حتی تمام خصوصیات يك دوره را نمی‌توان تعریف و بیان کرد، بلکه تنها پاره‌ای از پدیده‌های خاص آن را می‌توان در نظر آورد. هر چه در این باره شناسائی ما بیشتر می‌شود، راز تمام دوره هم بزرگتر می‌گردد.

بی‌گمان اختلاف دوره فن با دوره‌های دیگر بسیار ژرف و بزرگ است. هیچ جنبه‌ای از جنبه‌های زندگی آدمی نیست که فن در آن اثر نبخشیده باشد. هر چه معلول فن نیست، به سبب فن دگرگون گردیده است. ولی باید بهوش باشیم که آشفتگی امور انسانی را در این دوره، تنها معلول فن ندانیم. مدت‌ها پیش از آنکه فن، اثربخشیدن آغاز کرد، جنبشهایی در جریان بود که وضع روحی و معنوی دنیای کنونی معلول آنهاست، و نحوه پذیرائی مردمان دوره ما از فن، و آثاری که از فن پدید آمد، ناشی از آن وضع روحی و معنوی و از طرز فکر و نحوه زندگی است که فن با آن روبرو گردیده‌است.

البته دوره فنون بحران بسیار بزرگی با خود آورده‌است. مارکس و انگلس در این باره به شناسائی ژرفی دست یافتند زیرا پیداشدن چیز تازه‌ای را که پدیدآمده بود بچشم دیدند. ولی این چیز تازه، انسانی نو، از حیث روحی و معنوی، نبود. اشتباه بزرگ آنان همین‌جا بود. بعضی کسان سخن از آگاهی تازه انسانی، از انسانی نو، و فعالیتها و آثار معنوی، و حقیقت و رهایی، به میان آوردند؛ و روشنائی تازه‌ای در افق دیدند. ولی این سخنها حاصل از دست دادن آگاهی بود. آنچه را که از هر اندیشه راستین تهی بود، بلندگوهای تبلیغات اندیشه نام نهادند. چندی نگذشت، به دنبال بزرگانی که اسیر اشتباه خود بودند، کارگزاران کوچک‌منش و حيله‌بازان فرمانبردار پای در میدان نهادند. اینان بازیگرانی بودند که میان درست و نادرست و نیک و بد فرقی نمی‌دیدند، بلکه تنها ابزار و آلاتی

بودند که خود را در اختیار قدرت نهاده باشند.

برخی دیگر، بی‌ایمانی رایج را نتیجه فن شمردند و گفتند که فن آدمیان را از قرارگاهش جدامی کند و در میان خلأ سرگردان می‌گذارد و تنفس را بر آدمی دشوار می‌سازد و روحش را می‌گیرد و فقط چیزی باقی می‌گذارد که به کار ماشین می‌آید.

ولی راستی این است که آنچه در دوره فن روی داد و از طریق نتایج فن توسعه یافت، معلول علل و شرایط دیگری است. مدت‌ها پیش از آنکه دگرگونی فنی جهان آغاز شود، جنبش‌هایی معنوی پدید آمد که دنیای کنونی ما حاصل آنهاست. دگرگونی عظیمی که در پایان قرن هفدهم روی داد و دوره روشنگری را بوجود آورد، انقلاب فرانسه، و آگاهی دو پهلوی «تحقق و بحران» فلسفه ایده‌آلیستی آلمان، و قیامی هستند که مستقل از فن، اسباب وضع کنونی ما را آماده ساخته‌اند.

دوره روشنگری: بی‌ایمانی نتیجه روشنگری شمرده می‌شود. گروهی می‌گویند چون مردمان از حیث دانش غنیتر شده و با کتابهای خطرناک آشنا گردیده‌اند و زبان آن‌گونه کتابها از راه مطبوعات به همه جا راه یافته و غذای روزانه انسانها شده‌است، از این‌رو ایمانی برای مردم نمانده‌است؛ کشف دنیاهای بیگانه و آشنائی با ادیان و مذاهب گوناگون سبب شده است که مردمان درباره مذهب خود به تردید بیفتند. ولی راستی این است که هیچ ضرورتی نیست که این راه به بی‌ایمانی بینجامد. تنها روشنگری ناقص، و غلط فهمیدن روشنگری، به خلأ منجر می‌شود، در حالی که روشنگری کامل و نامحدود، نخستین بار گوش آدمی را برای شنیدن صدای راز مبدأ باز می‌کند.

گروهی دیگر نظریه عمیق‌تری به میان آورده‌اند و می‌گویند دیالکتیک تحول روحی و معنوی از مذهب مسیح، به یاری اصول همین مذهب چنان راهی به سوی روشنتر شدن حقیقت گشوده‌است که این مذهب به واسطه نیروهائی که در خود آن نهفته‌است مردمان را وادار می‌سازد که در برابر آن قد علم کنند. ولی راستی این است که این راه لازم نیست به بی‌ایمانی بینجامد. البته در جریان این تحول که با رنج و خطر همراه است اصول و قواعد جزمی از میان می‌روند، ولی مانعی نیست که مذهب مبتنی

بر کتاب مقدس بصورتی دگرگون شده به جای خود باقی بماند.
انقلاب فرانسه: این واقعه، یعنی انقلاب فرانسه، که بحران زمان ما را یا سبب شده و یا آشکار ساخته است، تا امروز به انواع گوناگون تفسیر شده است:

کانت، تحت تأثیر این واقعیت که خرد انسانی می‌کوشد بر خویشتن متکی باشد، از آغاز برای انقلاب فرانسه ارزش بسیار قائل بود و هرگز از این عقیده برنگشت: «این پیش‌آمد هیچ‌گاه در بوتۀ فراموشی نخواهد افتاد.» بک^۱، بعکس، از نخستین روزها، انقلاب فرانسه را به دیدۀ انتقاد و تنفر نگریست. گروهی این انقلاب را مظهر تحقق شکفتگی حیرت‌انگیز روحی و معنوی قرن هجدهم می‌انگاشتند و گروهی دیگر جز خرابی و ویرانی انتظاری از آن نداشتند و بر آن بودند که این واقعه مظهر فساد و اضمحلال قرن هجدهم است.

انقلاب فرانسه در زمینهٔ فئودالیسم و استبداد نشو و نما کرده است و از این نظر جریان عمومی اروپا نیست بلکه به همان حدود محدود است، چنانکه نتوانست در سویس و انگلستان اثر ببخشد.

ولی چون بر پایهٔ فئودالیسم قرارداداشت، پدیده‌ای دوگانه بود: از يك سو خواهان آزادی و خرد بود، و از سوی دیگر به استبداد و زورگوئی میدان می‌بخشید. بدین‌سان انقلاب فرانسه در اندیشهٔ ما در دو جهت مؤثر افتاد: از يك جهت، به حق، در لزوم مبارزه با ظلم و استثمار، و کوشش در تأمین حقوق بشر و آزادی فرد؛ و از جهت دیگر، بناحق، در رواج این عقیده که تمام جهان را بر پایهٔ خرد می‌توان استوار ساخت؛ حال آنکه به یاری خرد، ممکن بود سنتهای تاریخی و مرجعیت و نظم ارزشها را دگرگون نمود بی‌آنکه زور بکار برده‌شود. انقلاب فرانسه وحدت خردمندانۀ آزادی و سنتها را شکست و پایمال کرد و آنها را دستخوش زور و دلبخواهی کرد.

انقلاب فرانسه که بر پایهٔ ایمان بی‌بنیاد و متعصبانه‌ای به خرد انسانی، استوار بود، سرچشمۀ آزادی روزگار ما نیست. پایهٔ این آزادی

۱. ادmond بک E. Burke سیاستمدار و نویسندهٔ انگلیسی (۱۷۲۹ تا ۱۷۹۷)

را در تداوم آزادی اصیل انگلستان و امریکا و هلند و سویس باید جست. از این حیث انقلاب فرانسه، با وجود اوج گرفتندگی که در آغاز داشت، منشأ و مظهر بی‌ایمانی امروزی است.

ایده‌آلیسم فلسفی: آنچه فلسفه ایده‌آلیسم آلمان (خصوصاً فیخته و هگل) ببار آورده است، اطمینان فلسفه به نفس خویش است، به علمی که محیط بر همه چیز پنداشته می‌شود، و حتی می‌داند که خدا چیست و چه می‌خواهد، و در همه موارد حیرت و تعجب را از دست می‌دهد، زیرا در این گمان است که حقیقت مطلق را در چنگ دارد. این گونه ایمان ظاهری ناچار باید به بی‌ایمانی تبدیل شود. بی‌گمان این فلسفه در مواردی خاص نظریات فوق‌العاده‌ای پدید آورده است که هرگز از میان نخواهد رفت، و یکی از عالیت‌ترین پدیده‌های اندیشه انسانی است، و در عظمتی که در تفکر نشان داده است تردید نمی‌توان کرد. ولی بی‌اعتنائی که جهان به علت سوء فهم، به تمام فلسفه آلمان یافته است، قابل سرزنش نیست. اینجا خودبزرگ‌بینی و اشتباه انسان نابغه سبب گمراهی عجیبی گردیده است. هر که از این پیاله نوشید، مروج ویرانی شد؛ و در میان این آتش‌بازی معنوی، ایمان از کف رفت.

ولی همه این عوام‌ل، یعنی روشنگری، انقلاب فرانسه و فلسفه ایده‌آلیسم آلمان، برای توجیه وضع روحی ما کافی نیست. چنین می‌نماید که اینها نخستین مظاهر بحراند، نه علل آن. به این سؤال، که بی‌ایمانی چگونه پدید آمد، هنوز پاسخ کافی داده نشده است. این سؤال حاوی این امید است که اگر پاسخ درستش را بیابیم شاید بتوانیم بر بی‌ایمانی چیره شویم. اگر تفسیر خاصی که از جریان تاریخ، و در نتیجه از منشأ وضع ما، می‌شود به حق باشد، امیدی که هم اکنون به آن اشاره کردیم بکلی از دست می‌رود. می‌گویند این عصر سرگشتگی، حاصل از میان رفتن گوهر است: اینان به واقعه‌ای فراگیر و مداوم قائل می‌شوند و سرانجام بدین نتیجه می‌رسند که گوهر زمین در دهه ماقبل آخر قرن نوزدهم از کره ما رخت بر بسته است.

ولی این گونه تصور نامعلوم مبنی بر گم شدن گوهر، قابل قبول نیست. این تصور، شناسائی نیست، بلکه تمثیلی است برای بیان نظریه‌ای

بسیار بدبینانه؛ و از این رو به جای روشن ساختن مسأله آن را تاریکتر می‌کند. اما در عین حال اندیشهٔ واقعهای فراگیر دست از سر ما بر نمی‌دارد، گرچه آن واقعه، نه واقعهای طبیعی همانند وقایع مربوط به جریان زیست می‌تواند باشد، و نه چیزی که بتوانیم در تعریفی بگنجانیمش. بلکه واقعهای است فراگیرنده که بر ما احاطه دارد، یعنی ما در درون آن هستیم بی‌آنکه بتوانیم آن را بشناسیم. این خود راز تاریخ جهان است که ما به عمقش پی می‌بریم بی‌آنکه بتوانیم پرده از آن برداریم، و هنگامی که در باره‌اش می‌اندیشیم حق نداریم محتوای اندیشهٔ خود را همچون ضرورتی تلقی کنیم و تسلیم آن گردیم تا مبادا امکانهای شناسائی و آزادی دانستن و خواستن خودمان را در برابر چیزی فرعی از دست بدهیم.

به جای آن دانش کلی و عمومی، بهتر است این تصور ساده را بگذاریم: بدی تغییرناپذیری که در ذات آدمی نهفته است همیشه او را به جنگهای بی‌معنی وادار ساخته است و این گونه جنگها امروز چه از لحاظ کمیت، چه از لحاظ گستردگی و چه از لحاظ ویرانگری وسعت بیشتری یافته و اثر آنها انحطاطی است که امروز چه در تمدن انسانی و چه در روح و معنی آدمیان پدیدار است.

به این سؤال که منشأ بحران و بی‌ایمانی چیست، پاسخ کافی نمی‌توان داد و هرکوششی که، چه از راه تجربه و توضیح علت و معلول، چه به واسطهٔ تفکر و چه از طریق تفسیرهای مساوراء طبیعی، در این باره بعمل آمده است بی‌حاصل مانده.

ج. خلاصهٔ سخنان گذشته

این واقعیت، که جریان ویرانی و بازسازی، همهٔ فرهنگها را فرا گرفته است، نخستین بار طی دهه‌های اخیر، با تمام اهمیتش، مورد آگاهی و توجه قرار گرفته است. ما سالخورده‌گان، هنگام کودکی هنوز در آگاهی اروپائیمان بسر می‌بردیم. هندوستان و چین برای ما بیگانه بود؛ دنیاهائی دست نخورده، که در درس تاریخ نامی از آنها در میان نبود. هر که ناراضی یا از لحاظ مالی در مضیقه بود، مهاجرت می‌کرد. دنیا به روی همه باز بود.

حتی در سال ۱۹۱۸ جمله‌های زیر در کتابی که «دگروت» در باره چین نوشته بود، برای من تازگی داشت و نظرم را جلب می‌کرد: «دستگاه فرهنگی کنونی چین بلندترین پایه‌ای است که فرهنگ معنوی چین می‌توانست به آن برسد. یگانه نیروئی که می‌تواند آن را براندازد دانش سالم است. اگر روزی برسد که مردمان در آنجا از روی جد به دانش بپردازند، در آن صورت به ناچار دگرگونی کاملی در زندگی معنوی چینیان روی خواهد داد، و در نتیجه چین یا بکلی از بیخ و بن برخواد افتاد و یا تولدی دوباره خواهد یافت و پس از این تولد نه چین، چین خواهد بود و نه چینیان چینی خواهند بود. خود چین دستگاه دیگری ندارد که به جای دستگاه پیشین بگذارد و از این روشکست در دستگاه پیشین ناچار اضمحلال و آشفتگی به دنبال خواهد آورد، و خلاصه کلام، پیش-بینی که در تعالیم مقدس چینیان هست به مرحله واقعیت در خواهد آمد: آن روز که آدمیان «تائو» را از دست بدهند جلوگیری از زوال و اضمحلال امکان‌پذیر نخواهد بود... اگر نظم جهان مقدر ساخته باشد که ویرانی و زوال روی بنماید و فرهنگ باستانی جهان در معرض نابودی درآید، در آن صورت بازپسین‌روز حیات این فرهنگ نباید روزی باشد که این ملت چندین میلیونی به سبب نفوذ بیگانه دچار بدبختی شود.»

این خود پدیده جهانی عجیبی است که با پیدائی عصر فن، و حتی پیشتر از آن، همه جا در روی زمین انحطاط روحی و معنوی روی نموده، و امروز اروپا نیز از آن برکنار نمانده است. البته در آن زمان اروپا هنوز زمان کوتاهی در حال شکفتگی بود، در حالی که چین و هندوستان از آغاز قرن هفدهم روز-بروز روی به انحطاط می‌رفتند. این ملتها هنگامی که زیر پای ماشین جنگی اروپا پایمال شدند از حیث تربیت معنوی در پائینترین مرتبه قرار داشتند. اروپا با چین و هندوستانی شکفته و بیدار روبرو نگردید، بلکه با ملت‌هایی مواجه شد که هویت خود را از یاد برده بودند.

وحدت واقعی انسانیت، تازه امروز پیدا شده است، و نشانه‌اش این است که در هیچ نقطه زمین واقعه‌ای روی نمی‌دهد که مربوط به همه آدمیان

نباشد. در چنین وضعی، دگرگونی ناشی از فن - که نتیجه علوم و اکتشافات اروپائی است - تنها علت ظاهری بحران روحی و معنوی است. یگانه شدن انسانیت، که اکنون آغاز گردیده است، شاید سبب شود که آنچه دگروت در سال ۱۹۱۸ درباره چینیان گفته است در مورد همه مردمان روی زمین صدق کند: چین دیگر چین نخواهد بود و چینیان چینی نخواهند بود. اروپا نیز دیگر اروپا نخواهد بود و اروپائیان هم خود را اروپائی، بدان معنی که در زمان دگروت بودند، احساس نخواهند کرد. ولی چینیان تازه، و اروپائیان تازه، وجود خواهند داشت که ما امروز تصویرشان را در نظر خود مجسم نمی توانیم ساخت.

در اثنای اینکه وضع تاریخی کنونی خودمان را به عنوان نقطه عطف زمان می آزمائیم، ناچار گاه بگاه نگاهی به پشت سر می افکنیم. هنگامی که این سؤال را مطرح کردیم که آیا در گذشته نیز چنین دگرگونی بنیادی روی داده است یا نه، پاسخ دادیم که ما از وقایع دوران پرومته ای، یعنی زمانی که آدمی به یاری ابزار کار و آتش و زبان، دنیای خود را بدست آورد و به آن شکل داد، خبری نداریم. ولی در اثنای جریان تاریخ، بزرگترین نقطه عطفی که می شناسیم دوران محوری است که خصوصیاتش را بشرح باز نمودیم. دگرگونی بنیادی تازه آدمی که ما شاهدش هستیم، تکرار آن دوره محوری نیست، بلکه واقعه ای است که در بیخ و بن با آن فرق دارد، هم از حیث ظاهر و هم از لحاظ باطن و معنی:

از حیث ظاهر: دوره فنی، مانند واقعه دوره محوری که در سه دنیای مستقل از هم روی داد جنبه جهانی نسبی ندارد، بلکه مطلقاً جهانی و جهانگیر است، زیرا همه نقاط زمین را فرا گرفته است. آنچه اکنون روی می دهد چنان نیست که عملاً از وقایع جداگانه تشکیل یافته باشد و از حیث معنی یکی باشد، بلکه پدیده ای است واحد و کامل که اجزایش پیوسته ارتباط متقابل با یکدیگر دارند. آنچه واقع می شود با آگاهی جهانگیری توأم است و از این رو اثری که در انسانیت دارد ناچار غیر از اثر همه وقایع دیگر است که تا کنون در طول تاریخ روی داده است. همه نقاط عطف تاریخ در روزگاران گذشته، محلی بودند، و می توانستند توسط وقایع دیگری که در نقاط دیگر و در دنیاهای دیگر روی می داد تکمیل شوند، و اگر

تحوّلی که آورده بودند به ناکامیابی می‌انجامید، امکان رهایی آدمیان از راه جنبش‌ها و تحولات دیگر به جای خود باقی می‌ماند؛ حال آنکه آنچه امروز روی می‌دهد اثر قطعی و مطلق دارد: امروز دیگر محیطی بیرون از یگانه محیط موجود، نمانده است.

از حیث باطن و معنی: پیداست که واقعه کنونی از حیث باطن و معنی بکلی غیر از واقعه دوره محوری است. واقعه آن دوره غنا و پری در برداشت و واقعه کنونی جز خلا نمی‌آورد. وقتی که به نقطه عطف آگاه می‌گردیم، می‌دانیم که هنوز در مرحله آماده شدنیم و زمانمان هنوز زمان دگرگونی فنی و سیاسی است نه دوره ایجاد آثار معنوی ابدی. اگر بخواهیم این زمان اکتشافات عظیم علمی و اختراعات فنیمان را با رویداد تاریخی دیگری بسنجیم، باید آن را فقط با دوران اختراع ابزار و اسلحه و نخستین استفاده از اسب و دیگر جانوران اهلی مقایسه کنیم نه با زمان پیدائی کنفوسیوس و لائوتسه و بودا و سقراط. ولی اینکه ما به سوی آن تکلیف بزرگ روانیم که انسانیت را بار دیگر با توجه به منشأ و بنیادش شکل بدهیم، و اینکه خود را در برابر این سؤال می‌بینیم که چگونه می‌توانیم به یاری ایمان انسان راستین بشویم، از اینجا پیداست که امروز نگاهمان روزبروز بیشتر به سوی منشأمان بر می‌گردد، و در این آرزو هستیم که مبنای ژرفی که منشأ و آغاز ماست، و گوهر راستین ما که زیر پرده تربیت ظاهر و شعارها و قراردادهای نهفته است، دوباره روی بنماید و زبان بگشاید. در این توجه به منشأمان، شاید آئینه دوره محوری بزرگ انسانیت بار دیگر یکی از عوامل و اسباب اطمینان درونی ما گردد. ما تنها از راه مسؤولیت درباره زمان حال می‌توانیم نسبت به آینده مسؤول باشیم.

جهان بینی تاریخی که ناظر به تمام امور انسانی است، آینده را نیز در برمی گیرد، همچنانکه تصویری که دین مسیح از تاریخ جهان در نظر دارد با آفرینش آغاز می شود و به روز داوری نهائی ختم می گردد. در اینجا حقیقتی نهفته است که به جای خود می ماند حتی اگر مردمان آن تصویر را باور نداشته باشند. زیرا اگر از آینده چشمپوشی شود تصویر تاریخی گذشته به صورت قطعی و تکمیل شده و خاتمه یافته، و در نتیجه نادرست، درمی آید. آگاهی تاریخی فلسفی بی آگاهی مربوط به آینده امکان پذیر نیست.

ولی درباره آینده نمی توان پژوهش کرد. تنها آنچه روی داده است و واقعیت دارد قابل پژوهش است. اما آینده هم، در گذشته و حال پنهان است و ما می توانیم آن را به صورت امکانهای واقعی ببینیم و درباره اش بیندیشیم، و راستی این است که ما با آگاهی آینده زنده ایم. این آگاهی آینده را نباید به حال خود بگذاریم تا دستخوش اوهام و خیالات ناشی از آرزوها یا ترسها بشود، بلکه باید آن را بر پایه پژوهش گذشته و روشن دیدن زمان حال مستقر سازیم. مهم این است که در نبردهای روزانه و از خلال این نبردها، به نبردهای ژرفتری پی ببریم که سرنوشت انسانیت را تعیین می کنند.

در این صورت تنها تاریخ گذشته که دور از نبردهای روزانه است مهم نیست، بلکه زمان حال، منشأ و هدف آگاهی تاریخی نیز می گردد. زمان حال همچنان که با امعان نظر به گذشته مورد توجه قرار می گیرد، با نظر به آینده نیز درباره آن داوری می شود. اندیشه آینده کیفیت توجه ما را به گذشته و زمان حال رهبری می کند.

پیش‌بینی آینده چگونگی اعمال ما را معین می‌کند. روحی که به واسطه نگرانی و امید به حرکت درآمده باشد، روشن بین و پیشگو می‌شود، مگر آنکه تصویرها و امکانهائی را که خود را بر ما عرضه می‌کنند از خود بیفشانیم و بگذاریم امور هر گونه می‌خواهند پیش بروند.

اینک از پیش‌بینیهای گذشتگان که درستیشان امروز عیان گردیده و در مواردی خاص همچون پیشگوئیهای پیامبرانه جلوه گر شده‌اند، چندتائی را به عنوان مثال ذکر می‌کنیم. از قرن هیجدهم کسانی درباره آینده آگاهانه اندیشیده و پیشگوئیهای کرده‌اند که درستیشان به تجربه ثابت شده است. از آن زمان تا امروز پیش‌بینی آینده موضوع مهمی شده است.

در قرن هیجدهم، در جریان آزادی از قید مرجعیت‌هایی که روح و معنی خود را از دست داده و مورد سوء استفاده قرار گرفته بودند، در هنگام شروع فعالیت‌های عظیم علمی و فنی، در بحبوحه ازدیاد ثروت و در میان نشاطی که این موفقیتهای پدیدآورد بود، بسیاری از مردمان چنان زندگی می‌کردند که کوئی هیچ مانعی بر سر راه پیشرفت نمانده است و همه چیز هر روز بهتر از روز پیشین خواهد بود. به عبارت دیگر، مردمان بی‌هیچ نگرانی از آینده بسر می‌بردند. پس از انقلاب فرانسه وضع یکباره دگرگون شد. سراسر قرن نوزدهم آکنده است از بدبینی روزافزون نسبت به آینده:

در سال ۱۸۲۵ کوتاه قرن ماشین را در برابر خود می‌دید و می‌گفت این قرن قرن است برای مغزهای ماهر و نیرومند، برای مردمان اهل عمل که از عهده کارها باسانی برمی‌آیند، از کاردانی بزرگی برخوردارند، و هر چند استعداد عالی ندارند برتری خود را بر دیگران احساس می‌کنند. ولی نگرانی کوتاه بدین‌جا خاتمه نمی‌یافت، بلکه می‌گفت زمانی را در شرف رسیدن می‌بینم که در آن خدا دیگر از آدمیان خشنود نخواهد بود و ناچار خواهد شد آنان را یک بار دیگر درهم بکوبد و آفرینش تازه‌ای را آغاز کند. از آن به بعد پیشگوئیهای معروفی را می‌خوانیم که چند تا از آنها بدین شرح است:

توکویل^۱ در سال ۱۸۳۵ در کتاب «دموکراسی در امریکا» می‌نویسد: «روزی خواهد آمد که در امریکای شمالی یکصد و پنجاه میلیون

نفر زندگی خواهند کرد که همه با هم برابر خواهند بود، بدین معنی که همه، اندیشه‌هایی يك شکل و يك رنگ خواهند داشت. همه امور دیگر مبهمند، ولی در این يك امر تردیدی نیست، هرچند خود این امر واقعیت تازه‌ای در جهان خواهد بود که ما امروز نتایجش را نمی‌توانیم تصور کنیم.

امروز در جهان دو ملت بزرگ وجود دارند که از دو نقطه مختلف حرکت آغاز کرده‌اند و به سوی هدفی واحد پیش می‌روند: روسها و امریکاییان انگلیسی نژاد.

آنها هر دو در تاریکی بزرگ شدند، و در حالی که نگاه مردمان به سوئی دیگر متوجه بود، یکباره در صف اول ملل عالم قرار گرفتند، بنحوی که تماشاگران در يك آن، هم از پیدایی آنها آگاه گردیدند و هم از بزرگیشان.

چنین می‌نماید که همه ملل دیگر تقریباً به مرزی که طبیعت برایشان معین کرده‌است رسیده‌اند و وظیفه دارند که در محدوده آن مرز بمانند، ولی آن دو ملت هنوز در مرحله رشدند. همه ملتهای دیگر دچار نوعی سکون گردیده‌اند در حالی که آن دو با گامهای سبك در راهی پیش می‌روند که چشم به پایانش نمی‌رسد.

امریکائی با موانع طبیعی مبارزه می‌کند و روس با آدمیان. امریکائی با بیابان و وحشی بودن در نبرد است و روس در مظان این تهمت قرار گرفته‌است که با تمدن نبرد می‌کند. امریکائی فتوحات خود را به یاری گاوآهن بدست می‌آورد و روس، در پیرون از مرزهای کنونیش، به یاری شمشیر. امریکائی برای رسیدن به هدفش بر نفع شخصی تکیه دارد و نیرو و خرد فردی را آزاد می‌گذارد بی‌آنکه آن را رهبری کند. روس، بعکس، تمام نیروی دولت را در دست فرمانروایان خود کامه‌اش - که به اقتضای طبیعتش آنان را می‌پرستد - جمع می‌کند. امریکائی در درجه اول از راه آزادی مؤثر می‌افتد، و روس از راه بردگی.

هر دو آنها از نقاط مختلف بحرکت آمده‌اند و راههایشان نیز با هم فرق دارد. با اینهمه چنین می‌نماید که هر دو به سائقه تقدیری که هنوز بر ما مجهول است، برای آن ساخته شده‌اند که هر کدام نیمی از جهان را

زیر فرمان خود آورند.»

بورکهارت در سال ۱۸۷۰ در «ملاحظات در باره تاریخ جهان» در باره آینده می‌نویسد: «به جای تعقل، تسلیم بی‌قید و شرط حکومت می‌کند؛ و به جای افراد و جماعات، همه و یک تن. به جای فرهنگ، دوباره هستی و زندگی روزمره موضوع بحث است. دولت، باز حکومت بر فرهنگ را بدست خواهد گرفت و آن را مطابق سلیقه خود در راههای تازه خواهد انداخت. شاید حتی خود فرهنگ از دولت خواهد پرسید که درباره او چه میلی دارد.

نخست به کسب و کار و ارتباط، بنحوی خشن تذکر داده خواهد شد که آنها در زندگی آدمیان امور اصلی نیستند. قسمت عمده مؤسسات پژوهشهای علمی، و حتی هنرها، ناپسود خواهند شد و آنچه باقی می‌ماند ناچار خواهد شد کوشش و تلاش خود رامضاعف سازد. در زندگی تنها چیزی مهم شمرده خواهد شد که برای رسیدن به منظوری عملی بکار آید.

جنگهای آینده به نوبت خود سایر عوامل و وسایلی را که برای مستحکمتر ساختن این وضع لازم است فراهم خواهند آورد. خود دولت چنان سیمائی خواهد یافت که زمانی دراز طرز فکر دیگری در او راه نخواهد داشت.

عکس‌العملی، که ما نمی‌دانیم چگونه خواهد بود، از سوی آرمان (ایده‌آل) آزاد پدید خواهد آمد، ولی تنها با نیرو و تلاشی فوق انسانی خواهد توانست اثری ببخشد.

هم او در سال ۱۸۷۳ در نامه‌ای می‌نویسد: «دیگر نظام ارتش، نمونه تمام زندگی خواهد شد... چه در دولت و دستگاههای اداری... و چه در مدرسه و مراکز آموزشی. در این میان وضع کارگران عجیتر از همه خواهد بود. حدسی در ذهنم هست که در نظر نخستین به دیوانگی می‌ماند و با اینهمه دست از سرم برنمی‌دارد: دولت نظامی ناچار بزرگترین کارفرمای تولید کننده خواهد شد. توده‌های بزرگی که کارگاهها را اشغال کرده‌اند نباید به بیچارگی و طمع خود واگذار شوند. وضعی که

به طور منطقی روی خواهد نمود، مقدار معینی از بدبختی است که با اونیفورم و ترفیع درجه هر روز با صدای طبل شروع خواهد شد و با صدای طبل خاتمه خواهد یافت.»

نیچه تصویر زمان حال و آینده را بدین گونه مجسم می‌سازد: ماشین، مؤثر در تمام زندگی و سرمشق تمام زندگی. توده‌های بپاخاسته همه در يك سطح. زندگی به صورت تئاتر، که در آن همه چیز دروغ و تصنعی است و هیچ چیز اعتباری ندارد. هستی، به جای آگاهی و اندیشه، عنصر زندگی. «خدا مرده است.» نیست‌انگاری (نیهیلیسم) سر برمی‌دارد: «دیر زمانی است که تمام فرهنگ اروپائی ما با شکنجه و تنشی روزافزون، به سوی اضمحلال در حرکت است: بی‌آرام و مضطرب، همچون رودخانه‌ای که می‌خواهد به پایان راه برسد، هیچ اندیشه و وقوفی ندارد و هراسان است از آنکه دمی بیندیشد و به خود وقوف پیابد.»

نیچه تصویرهای آدمیان را در آینده دور به وضوح دهشتزائی نمایان می‌سازد: «زمین کوچک شده‌است و واپسین آدمی که بر آن در حال جست و خیز است، همه چیز را کوچک می‌کند: نسلش همچون نسل پشه خاکی پایان‌پذیر نیست؛ واپسین آدمی بیش از همه عمر می‌کند. واپسین آدمیان می‌گویند: «ما نیکبختی را یافته‌ایم» و چشمک می‌زنند...

گاه‌گاه اندکی زهر، سبب رؤیاهای خوش‌آیندی می‌شود؛ و سرانجام زهر فراوان، برای مرگی خوشایند.

آدمیان هنوز کار می‌کنند، چون کار نوعی سرگرمی است؛ ولی در این اندیشه‌اند که سرگرمی به هیچ چیز آسیب نرساند.

چوپانی پیدا نیست و تنها گله است! همه همان چیز را می‌خواهند و همه همانند؛ هر که احساسی غیر از دیگران داشته باشد داوطلبانه به تیمارستان می‌رود.

ظریفترین مردمان می‌گویند: «پیشتر همه جهان دیوانه بود» و چشمک می‌زنند.

زیرکند و همه وقایع گذشته را می‌دانند: از این رو ریشخند کردن پایان نمی‌پذیرد.

واپسین آدمیان می‌گویند: «ما نیکبختی را اختراع کرده‌ایم و چشمک می‌زنند» (چنین گفت زرتشت).

از آن زمان بارها تصویرهایی از زندگی آدمیان در آینده طرح شده است: توده‌ای مورچه که نیکبختیش از راه نظم بهداشتی، مقررات ساعت به ساعت، جیره‌بندی از طریق برنامه‌ریزی عمومی، تأمین شده است.

در برابر پیش‌بینیهای بدبینانه، هنوز هم تصاویری ناشی از «اندیشه پیشرفت» قرن هیجدهم در برابر چشمه‌است: تصاویری از نیکبختی آینده، از آدمیانی که در صلح و آزادی و عدالت زندگی می‌کنند، از نظام جهانی توأم با اعتدال زنده نیروهائی که همواره روی به افزایش می‌روند؛ تصاویر مبهمی که در برابر دیدگان مردم ناخرسند قرار داده می‌شوند.

«اندیشه پیشرفت» از علم و فن ریشه می‌گیرد و معنی واقعی محدود به این حد است. ولی آن اندیشه نیز بدین‌نگرانی می‌انجامد که آیا نتیجه پژوهشهای علمی هم مانند توانائی فن محدود به مرزهای اصولی است؟ آیا علم، که امروز در حال شکفتگی و بارآوری است، در مواردی خاص، دیگر پیشرفتی نمی‌تواند بکند و به پایان خود نزدیک می‌شود؟ آیا بعدها تحت شرایط تازه‌ای دوباره جان خواهد گرفت یا آنکه چندی تنها نتایجی را که به چنگ آورده است نگاه خواهد داشت، و سپس - جز آنچه به دستگاههای ضروری برای ادامه زندگی، و طرز فکرهای قراردادی، مربوط است - از دست خواهد داد؟ هرگونه پیش‌بینی در این مورد بی‌حاصل است و کاری که می‌توانیم کرد این است که تنها تصویرهایی جالب توجه از عوالم‌پنداری بسازیم، از همانگونه که در نیم‌قرن اخیر رواج یافته است.

سؤال دیگر این است که آیا روزی فرا خواهد رسید که کره زمین بر آدمیان تنگ خواهد شد؟ در آن صورت دیگر جایی برای انتخاب و مهاجرت نخواهد ماند و آدمی فقط خواهد توانست به گرد خود بگردد.

پیش‌بینی‌هایی که در مورد وسایل زندگی می‌شود شایان تردید است. اگر روزی نظامی جهانی بوجود آید در آن صورت تهدیدی از سوی قومی وحشی معنی نخواهد داشت، ولی تهدید طبیعت به جای خود باقی خواهد ماند. امکانه‌های محدود طبیعت بزودی تاریخ را در وضعی تازه قرار خواهد داد. اگر مصرف به میزان امروزی ادامه یابد زغال پس از هزار سال پایان

خواهد رسید، و نفت حتی زودتر از آن. پس از دویست سال آهن باقی نخواهد ماند و فسفر که برای تولید کشاورزی ضروری است بسیار زودتر از آن تمام خواهد شد. مقدار ذخیره اورانیوم که برای تولید نیروی اتم بکار می رود هنوز قابل محاسبه نیست. گرچه در هیچ مورد محاسبه دقیق امکان پذیر نیست، ولی با اسرافى که در مصرف مواد محدود بعمل مى آید بهر حال پایان یافتن این مواد در زمانی قابل پیش بینی ممکن و حتی محتمل بنظر مى آید.

آیا در آن صورت شمار آدمیان باید کمتر شود و به میزان پیش از پانصد سال برسد، یا راههای دیگری یافته خواهد شد؟ این وقایع ناگوار در نتیجه کدام پدیده های تاریخی و همراه با چه دگرگونیهای روحی و معنوی آدمیان جریان خواهد یافت؟ در این باره نمی توان پیشگوئی کرد و یگانه سخنی که می توان گفت این است که در آن صورت وضع ثابتي وجود نخواهد داشت.

در زمان ما پیشگوئیهای گوناگونی هم بر پایه زیست شناسی مطرح شده است.

نتایج حاصل از مطالعاتی را که در موارد خاص بعمل آمده است جریان کلی و عمومی زندگی می پندارند و آن را به آدمیان نیز تسری می دهند و بدین سان اضمحلال و نابودی نوع بشر را پیش بینی می کنند، مگر آنکه از راه برنامه ریزی و تربیت نسل چاره ای اندیشیده شود. پایه این گونه پیشگوئیهها هر بار طرز فکری است که در محیط زیست شناسی رواج دارد و «مد» روز است.

گاه می گویند آمیزش نژادی سبب تباهی است و پاکی نژاد شرط نیرومندی و پرجی. ولی اگر هم دلیل کافی بر درستی این ادعا آورده شود، تاریخ خلاف آن را ثابت می کند (استدلال زیست شناسی اصلاً ربطی به نژاد ندارد، بلکه در واقع مربوط به ارتباطهای توارثی یکایک آثار و شواهد است که خود آن ارتباطها به آسانی دریافتنی نیست).

گاه ادعا می کنند مطالعاتی که در گذشته در خانواده هائی که از حیث روانی سالم نبوده اند بعمل آمده نشان داده است که نسل آدمی عموماً در سراسیمه انحطاط است. ولی هر سخن واضحی که در این باره

گفته شده است، نادرستیش مدت‌ها پیش ثابت گردیده است.

گاه هم نتایج اهلی شدن حیوانات را در باره آدمیان نیز صادق می‌دانند و می‌گویند آدمی نیز در جریان اهلی شدن نیرو و نظم خود را از دست می‌دهد، زیرا جامعه منظم بار همه مسائل و دشواریها را از دوشش برمی‌دارد، در حالی که او پیشتر تنها در نتیجه کوشش برای چیرگی بر آن دشواریها، آدمی به معنی راستین شده بود؛ همچنانکه «عقد ازدواج» غاز وحشی، با بودن شرایط خاص در زن و شوهر برای تمام زندگی بسته می‌شود و آنگاه پدر و مادر، کودکان خود را بارمی‌آورند و از آنها دفاع می‌کنند، در حالی که غاز خانگی در جفت‌گیری به فردی خاص از همنوعان خود قانع نیست و بار آوردن و بزرگ کردن کودکان خود را به صاحب خود واگذار می‌کند و یگانه تکلیف خود را در آن می‌بیند که هر چه بیابد و هر چه بیشتر بخورد و جفت‌گیری کند؛ انسان اهلی نیز به همین حالت در آمده است؛ ولی این مقایسه نادرست است.

همه این گونه نگرانیهای مبتنی بر «نژاد» و «توارث» و «انعطاط» و «اهلی شدن» اگر ناظر بر تمام جریان انسانیت باشد، بی‌پایه است؛ و تنها معنی محدودی می‌تواند داشته باشد؛ این نظریه‌ها خود بسیار خطرناکتر از آن چیزی هستند که آنها خطر تلقی می‌کنند، زیرا طرز فکری پدید می‌آورند که بر پایه نادرستی و بی‌حقیقتی استوار است. چنین می‌نماید که گوئی نگرانی واقعی به دنبال راهی می‌گردد تا خود را زیر پرده این گونه نگرانیهای سطحی، که در برابرشان به وسیله اقداماتی به چاره‌جویی می‌توان پرداخت، بپوشاند.

ولی نگرانی دیگری در باره آینده آدمی پیدا شده است که مانند آن تاکنون احساس نشده بوده است. این نگرانی، در باره خود «انسان بودن» است که پورکهارت و نیچه پیش‌بینی کرده‌اند، یعنی این خطر که آدمی خود را گم کند، و بنی نوع بشر گم‌گام بی‌آنکه کسی متوجه شود، و گاه تحت فشار زور و اجبار مبتلای یکسانی و یکنواختی شود، و خود به صورت ماشین درآید و زندگی فاقد آزادی و دور از انسانیت واقعی در ظلمات بدی و شرارت بگذارند.

اینکه آدمی به چه پایه از انعطاط می‌تواند برسد امروز به طور

ناگهانی، با پدید آمدن واقعیتهای دهشتناک، آشکار گردیده است؛ واقعیتی که همچون نمونه پستترین درجه انحطاط در برابر چشمهاست: اردوگاههای ناسیونال سوسیالیستی، با همه شکنجه‌هایش که به حجره‌های گاز و بخاریهای آدم‌سوزی برای نابود ساختن میلیون‌ها تن آدمی انجامید. این واقعیتی است که با خبرهایی که در باره رویدادهای مشابه از دیگر کشورهای «توتالیتار» می‌رسد منطبق است، هرچند سوزاندن توده‌های انبوهی از آدمیان در بخاریهای آدم‌سوزی تنها بدست ناسیونال سوسیالیستها انجام گرفته است. گودالی ژرف دهن باز کرده است و دیده‌ایم که آدمی به چه کارهایی دست می‌تواند زد، آن هم نه از روی نقشه‌ای که از پیش طرح شده باشد، بلکه در دایره‌ای که همینکه آدمی پای در آن نهاد حرکتش هر دم تندتر و دهشتناک‌تر می‌گردد: این دایره‌ای است که مردمان به درونش کشیده می‌شوند بی آنکه بیشترشان از پیش بخواهند یا بدانند که در جریان حرکت آن چه‌ها خواهند کرد یا چه‌ها بر سرشان خواهد آمد.

چنین می‌نماید که ممکن است آدمیان را در حالی که هنوز زنده و سالمند، نابود ساخت. انسان بی‌اختیار به یاد بیماری روانی می‌افتد. طبیعت ما آدمیان طوری است که در عین اینکه زنده‌ایم ممکن است هرگونه ارتباطی میان ما و دیگری بریده شود و بچشم ببینیم که آن دیگری به پرتگاه جنون افتاده است. این حالت ناشی از تقصیر ما نیست، و این خطر هم وجود ندارد که جنون به صورت بیماری واگیردار درآید. ولی بدرآمدن انسانها از حالت انسانیت بدان‌سان که در اردوگاههای کار روی‌داد ناشی از طبیعت نیست، بلکه بدست خود آدمیان بعمل آمده است، و ممکن است همه جا پیش آید و عمومیت پیدا کند. معنی این واقعیت چیست؟

آدمی تحت شرایط ترور سیاسی به حالی می‌تواند بیفتد که به تصور هیچ کس در نمی‌آید. آنچه آنجا روی می‌دهد مردمان فقط از بیرون می‌بینند، مگر آنکه خود از کسانی باشند که در درون آن، زندگی خود را از کف بدهند، یا از آن جان بدر ببرند. آنچه به سربازان می‌آید، رنجی که می‌کشد، و آنچه در آن بحبوحه رنج از او سر می‌زند، و اینکه چگونه به کام مرگ فرومی‌شود، رازی است که با او به گور می‌رود. از

بیرون که می‌نگریم چنین می‌نماید که گوئی انسانیت گم شده است: این واقعیت در مورد کسانی که جنایت به دست آنان صورت می‌گیرد تردید ناپذیر است و در مورد آنان که آن رنجها را متحمل می‌شوند قابل تردید: رنجی که اینان می‌کشند به مراتب سختتر از رنجی است که مبتلایان به پرآزارترین بیماریهای جسمی متحمل می‌گردند، در حالی که رنج همین بیماریها، برای درمانده و بیچاره ساختن ما، کافی است.

این واقعیت که چنین چیزی روی می‌تواند داد، نشان می‌دهد که کسانی که دست بدین جنایت زدند - و عده قابل توجهی از اینان از میان خود زندانیان برگزیده شده بودند - آمادگی قبلی برای این کار داشتند، هر چند پیش از آنکه این آمادگی به مرحله عمل درآید - چه آنانکه از جامعه مطرود بودند و چه کسانی که به صورت کارمندان بی‌آزار و قابل اعتماد در دستگاه دولت انجام وظیفه می‌کردند - زندگی آرامی داشتند. مایه دهشت، همین آمادگی قبلی است، که امروز وقتی به عقب می‌نگریم و آن نتایج را می‌بینیم، به وجودش پی می‌بریم. این خود تحقق بی‌ایمانی است بی‌آنکه بر آن آگاه باشیم؛ زندگی در خلأ و بی قرارگاهی است؛ یا زندگی عروسانی است که ریسمانهای قراردادهای بظاهر آراسته مایه مصونیتشان بنظر می‌آید، در حالی که هر لحظه با ریسمانهای زندگی در اردوگاههای کار، قابل تعویضند.

اینکه آدمی در حال رنج کشیدن در سراسر زندگی، هر دقیقه‌ای از عمر خود را زیر فشار بسر می‌تواند آورد، و به صورت ماشین عکس‌العملها می‌تواند درآید، نتیجه روش فنی خاصی است در شکنجه، که تنها زمان ما توانسته است آن را، با بالا بردن تدریجی رنج شکنجه - که در زمانهای پیشین نیز نشناخته نبود - بدین مرحله از تحول برساند.

این واقعیت اردوگاههای کار، این عمل و عکس‌العمل شکنجه کنندگان و شکنجه‌شوندگان در جریانی دایره‌وار، و این نحوه از دست دادن انسانیت، نمونه و نشانی است از امکانهای آینده که همه چیز را به نابودی تهدید می‌کنند.

وقتی که انسان گزارشهای مربوط به اردوگاههای کار را می‌خواند، دیگر جرأت سخن گفتنش نمی‌ماند. این خطر ژرفتر از خطر بمب هسته‌ای

است، چون تهدیدش متوجه روح آدمی است. بیم آن است که نومیدی کامل بر ما چیره شود. ولی این سخن، سخن واپسین نیست اگر هنوز به گوهر آدمی ایمان داشته باشیم، در آن صورت، پیش‌بینیهای غم‌انگیز، همه دریاچه‌های امید را نمی‌بندد.

آن کسان اندکی که در میان رنجهای دهشت‌انگیز، هر چند نتوانسته‌اند از حیث جسمی به مخلوقات بیچاره و بدبختی تبدیل نشوند، ولی روحشان با همه آسیب‌هایی که دیده سالم مانده است، به ما جرأت می‌بخشند که ایمان خود را به گوهر آدمی از دست ندهیم.

با وجود تاریکی افق آینده، هنوز جرأت می‌کنیم بگوئیم: آدمی ممکن نیست کاملاً از میان برود، زیرا به «صورت خدا» آفریده شده است؛ او خدا نیست، ولی با بندهائی که هرگز به حس در نمی‌آیند و بیشتر اوقات وجودشان از یاد می‌رود - و با اینهمه ناگسستگی هستند - به خدا پیوسته است. آدمی نمی‌تواند به حالی درآید که اصلاً آدمی نباشد. خوابیدن و غایب بودن و از یاد بردن خود، ممکن است. ولی آدمی بطور کلی، نه ممکن است در طی جریان تاریخ بوزینه یا مورچه شود، و نه امروز به صورت ماشین عکس‌العمل درآید؛ مگر آنکه دهشت‌زاترین و ناهنجارترین اوضاع و احوال، او را به آن مرز نزدیک کند. در این حال هم باز به خود باز می‌گردد و خود را دوباره می‌یابد؛ مگر افرادی که در آن میان بمیرند و نابود شوند. آنچه در افق آینده می‌بینیم دهشت‌زاست، ولی همین واقعیت، که آن دورنما ما را به وحشت می‌اندازد، و همچون کابوسی بر وجود ما سنگینی می‌کند، دلیل انسان بودن ماست؛ انسان بودنی که می‌خواهد خود را از رؤیاهای ترس‌آور رها کند.

ولی آینده انسانیت، مانند حوادث طبیعی، بخودی خود نمی‌آید. آنچه امروز آدمیان می‌کنند، آنچه می‌اندیشند و انتظار دارند، مبدأ آینده است. امید در این است که آدمیان به دهشتی که در راه است آگاه شوند؛ زیرا تنها آگاهی روشن می‌تواند به آدمی یاری دهد. لرزه‌ای که پیش‌بینی چنین آینده‌ای براندام آدمی می‌افکند شاید از رسیدن آن آینده جلوگیری کند. فراموشی وحشتناک درباره جنایات گذشته نباید بر آدمی چیره شود و گرنه این ترس روی خواهد نمود که همه آن جنایات ممکن است تکرار

شود، ممکن است توسعه یابد و تمام کره زمین را فراگیرد. ترس باید همانند، ترسی که به نگرانی و فعالیت مبدل تواند شد.

آدمیان می‌کوشند به وسیله آگاهی بر ناتوانی خویش، ترس از آینده دهشتناک را عقب بزنند و آن دهشتناکی را بپوشانند. در نتیجه بی‌اعتنا می‌شوند، ولی ترس از راهی که انسانیت در پیش گرفته‌است به جای خود می‌ماند. وقتی که درباره آن آینده می‌اندیشیم چنین می‌نماید که راه گریزی از آن نیست. می‌بینیم که همه چیز و حتی خودمان در حال فرو رفتنیم، و هر آن چه به زندگی ارزش زندگی کردن بخشیده‌است، از میان خواهد رفت. ولی هنوز کار به آنجا نرسیده‌است. تا لحظه‌ای که پل نرسیده‌است، آدمی نمی‌خواهد درباره آن بیندیشد.

آگاهی بر ناتوانی، ممکن است سبب شود که آدمی جریان تاریخ را همچون حادثه‌ای طبیعی تلقی کند. آدمی می‌خواهد با از بین بردن خود، خویش را از مسئولیت برهاند. ولی میان جریان تاریخ و جریان بیماری روانی فرق اساسی هست. بیماری روانی جریانی طبیعی است که شاید در آینده روزی بتوان با وسایل طبیعی علاجش کرد و تا آن روز انسان در برابرش بی‌دفاع است؛ ولی راه انسانیت به دست خود انسان است. درست است که فرد بی‌دفاع است و تنها جمع می‌تواند بر خطر چیره شود، ولی هر فرد احساس می‌کند که مشارکت داوطلبانه‌اش در کار جمع ضروری است. از این رو ترس هر روز بیشتر و سخت‌تر می‌شود؛ همه‌اش بسته به خود آدمی است، به هر فرد آدمی، و با این خواست آدمی - که: نمی‌گذارم چنان شود، و نباید چنین شود. - از این واقعیت نمی‌توان گریخت. آنچه در گذشته روی داده اعلام خطری است برای ما. فراموش کردن آن، تقصیر است. همه روز، پیوسته باید آن را به یاد داشته باشیم. آنچه روی داد ممکن است، و همیشه ممکن خواهد بود. فقط با دانستن و به یادداشتن می‌توان از تکرارش جلوگیری کرد.

خطر در این است که نخواهیم بدانیم؛ خطر در فراموشی است؛ در این است که وقوع آن جنایتها را بساور نکنیم (هنوز کسانی هستند که واقعیت اردوگاههای کار را منکرند)؛ در این است که اطاعت از دستور دولت صورت ماشینی بیابد؛ خطر در بی‌اعتنائی ناشی از ناتوانی است، و

در تسلیم شدن است در برابر آنچه ضروری می‌پنداریم. مقابله با خطرهای آینده از راه مبارزه با امکانهای شیطانی در خود جهان امکانپذیر است. بر خطرهای ناشی از آدمی، تنها آدمی می‌تواند چیره شود، و اگر او خود حسن نیت داشته باشد می‌تواند به حسن نیت و یاری دیگران امیدوار باشد. ولی آدمی هنگامی به این کار تواناست که قانون اساسی کشورش آزادی فردی را تأمین کند، و مطمئن باشد که نیروی دولت در برابر هر چیزی که آزادی مردمان را تهدید کند قد علم خواهد کرد؛ یعنی در جایی که حق حکومت کند و حکومت حق، نظام جهانی باشد.

هیچ پیش‌بینی بی‌اثر نیست؛ خواه درست باشد و خواه نادرست، مردمان را به حرکت در می‌آورد. هر چه آدمی ممکن بینگارد در طرز فکر و نحوه عملش اثر می‌بخشد. دیدن خطر و نگرانی درست، شرط این است که بی‌ای خیزد و در صدد عمل برآید، در حالی که تصوراتهای واهی و پرده‌پوشی، سبب تباہیش می‌شوند. امید و ترس به حرکتش می‌آورند. سستی و بی‌حرکتی عموم اقتضا می‌کند که همه آرامشهای دروغین ناآرام گردند. بی‌آرامی ناشی از تهدید شخصی نمی‌تواند در این راه کاری از پیش ببرد، تنها آن بی‌آرامی فایده دارد که حاصل نگرانی درباره انسانیت باشد. اینک می‌خواهیم اهمیت ترس را از نزدیک بنگریم:

چنین می‌نماید که امروز ترس بی‌نظیر آدمیان را فرا گرفته است. این ترس چند معنائی است و از یک نوع نیست، گاه سطحی است و زود از یاد می‌رود و گاه ژرف و نهانسوز است. گاه پنهانی است و به وجودش اعتراف نمی‌شود و گاه آشکار است، گاه در سطح حیات است و گاه در سطح هستی، و در عین حال ظاهراً همه صفات یاد شده را داراست.

این ترس، در کشورهای دموکراتیک ترس از خطری مبهم و نامعلوم است، ترس از بی‌ثباتی است، یا ترس از تزلزل و بی‌قرار گاهی آزادی. در کشورهای «توتالیتار» ترس از وحشت (ترور) است. احتمال مصونیت از وحشت (ترور)، تنها در اطاعت از دولت و همکاری با آن است.

اگر ترس به نیست‌انگاری (نیهیلیسم) بینجامد و در آنجا پایان برسد، در آن صورت آدمی همچون موجودی خاموش شده و بی‌روح

می‌نماید که بی‌هیچ گونه آگاهی، خود را در راه تأمین نیازهای زندگی مصرف می‌کند. تا زمانی که ترس هنوز باقی است، این امید هست که آدمی بدین‌سان بر آن چیره گردد:

آنجا که آدمی در جریان دگرگون شدن دائمی اوضاع و احوال امکان ابتکار شخصی دارد، می‌تواند در خود آگاهی آزادی مبتنی بر اندیشه متعالی بر ترس چیره شود. آنجا که مجبور است اطاعت کند و موقعیت نسبتاً قابل اعتماد خود را از راه اطاعت کورکورانه بدست می‌آورد، ترس ممکن است تخفیف یابد و به صورت محرّکی دائمی درآید که اثرش وادار ساختن به اطاعت است.

ولی ترسی هم که شاید بر همه یکسان مستولی است آدمیان را فرا گرفته است. تجربه‌های دهشتناک (مانند اردوهای کار) اگر هم زود فراموش شوند، بی‌می‌نمانی بجا می‌گذارند. ترس را باید تأیید کرد، زیرا ترس مایه امید است.

آنچه تاکنون گفته شد، معنی و اهمیت پیش‌بینیها را در امور انسانی، که جریان‌شان به دست خود انسان است، نشان می‌دهد. ولی نحوه عمل آدمی با در ذهن داشتن پیش‌بینیها، در همین جریان اثر قطعی دارد. آنجا که محتوای پیش‌بینی آن چیزی است که انسان خود خواستار آن است، در آن صورت آنچه بیان می‌شود پیش‌بینی نیست، بلکه اعلام این است که «من چنین می‌خواهم» (هیتلر می‌گفت: اگر جنگی روی دهد نژاد یهودی در اروپا از میان خواهد رفت).

ولی هر پیش‌بینی در باره آینده نسبت به اموری که اراده انسانی در تحققش مؤثر است، برآستی عاملی برای تحقق آن امور است، یا لاقبل می‌تواند چنین عاملی باشد: پیش‌بینی یا مردمان را به سوی امری سوق می‌دهد و یا آنان را از وقوع آن امر می‌ترساند. خصوصاً آنجا که مردمان بپندارند که می‌دانند در آینده چه واقعه‌ای روی خواهد داد، همین پندار عاملی برای روی دادن آن واقعه می‌شود.

کسی که به وقوع جنگی در آینده یقین دارد به واسطه همین یقینش به وقوع جنگ یاری می‌کند. ولی آنکه در ادامه صلح تردیدی ندارد هر

گونه نگرانی را از دست می‌دهد و با بی‌قیدی خود، بی‌آنکه بخواهد، به‌سوی جنگ کشیده می‌شود. تنها کسی که خطر را پیش چشم دارد و آنی فراموشش نمی‌کند، رفتاری عاقلانه پیش می‌گیرد و هرچه بتواند می‌کوشد تا از وقوع آن جلوگیری کند.

برای جریان امور بسیار مهم است که آیا افراد تاب ماندن در حالت میان ترس و امید را دارند، یا به قطع و یقین پناه می‌برند. حیثیت انسانی در مورد اندیشیدن به آینده در این است که هم آنچه را ممکن است روی دهد در نظر داشته باشد، و هم پایبند ندانستن مبتنی بر دانستن باشد؛ هنوز نمی‌دانم چه ممکن است پیش آید. آنچه به زندگی ما بال و پر می‌بخشد این است که آینده را نمی‌دانیم، بلکه در چگونگی آن مؤثریم؛ و آن را به طور کلی غیر قابل محاسبه و پیش‌بینی می‌دانیم. اگر از آینده باخبر بودیم چیزی از ما باقی نمی‌ماند.

کسی که درباره جریان امور در آینده یقینی بی‌پایه دارد، اگر آن جریان برخلاف میلش باشد او را از هر فعالیتی باز می‌دارد؛ اما اگر موافق آرزویش باشد، به شکستها و ناکامیها اعتنائی نمی‌کند و با اطمینان به کامیابی نهائی همچنان پیش می‌رود، ولی محرکش در این پیشرفت بی‌حقیقتی و غروری فریبنده است و از این رو اگر هم برآستی سرانجام کامیاب شود، این کامیابی از هر گونه علو و اصالتی تهی خواهد بود.

مراد ما از این سخنها آن نیست که پیش‌بینیها را بی‌ارزش بشماریم. بلکه می‌گوئیم که معنی همه پیش‌بینیها تنها محدود بدین حدود است: فضای امکانها را پیش چشم ما باز می‌کنند، نقطه‌ای را که در برنامه‌ریزی و عمل باید از آن آغاز کنیم به ما می‌نمایانند، افق ما را هرچه فراختر می‌سازند، و آزادی ما را با آگاهی به امکانها، توسعه می‌بخشند.

همه فعالیتهای ما بسته‌اند به انتظار ما از آینده؛ به تصورها و امیدهای ما، و به میزان یقینی که به تحقق آن امیدها داریم. به عبارت دیگر، هدف فعالیتهای ما در حدود آن چیزی است که ممکنش می‌پنداریم. ولی آنچه برآستی واقعیت دارد زمان حال است. یقین قطعی درباره آینده، ممکن است زمان حال را از دست ما برباید. پیش‌بینی نیک‌بختی آینده، ما را از آینده غافل می‌کند در حالی که آنچه برآستی مال ماست،

زمان حال است.

مطلبی که در زیر می‌آوریم پیش‌بینی آینده نیست، بلکه بیان خواسته‌های زمان حال است و تنها سؤال‌هایی درباره آینده دربر دارد. می‌خواهیم از میان همه آنچه روی می‌دهد پدیده‌هایی را بیابیم که به احتمال در آینده تاریخ عمومی جهان نقش عمده را بازی خواهند کرد.

امروز سه خواسته را در همه جهان می‌توان یافت که با سه اصطلاح سوسیالیسم، نظام جهانی، و ایمان، قابل بیان هستند.

۱. توده‌های آدمیان خواستار نظمند. سوسیالیسم بیان‌کننده شرایط و مقتضیات سازمان عادلانه توده‌هاست.

۲. وحدت مکانی جهان خواستار آن است که این وحدت در ارتباط و بده و بستان صلحجویانه قسمت‌های مختلف جهان با یکدیگر تحقق یابد و این بدان معنی است که یا باید امپراتورئی حاکم بر تمام جهان پدید آید یا نظامی جهانی.

۳. از میان رفتن قرارگاه سنتی، یعنی جوهر ایمان مشترک عمومی، آدمی را به منشأ واقعی ایمان متوجه ساخته و در برابر این پرسش قرار داده است که منشأ زندگی ما چیست و هدف آن کدام است؟ بدین‌سان آدمی بر سر دوراهی قرار گرفته است که یکی به نیست‌انگاری (نیهیلیسم) می‌انجامد و دیگری به محبت.

این سه جهت اصلی وقایع و خواسته‌های انسانی در زمان حال، به سوی هدفی واحد در حرکتند و آن عبارت است از تحقق آزادی. از این رو پژوهشی درباره آزادی را مقدمه تشریح آن سه موضوع قرار می‌دهیم.

۱. هدف: آزادی

چنین می‌نماید که در میان همه خواسته‌های ضد و نقیض ما، امروز یکی هست که همه در آن مشترکیم. همه اقوام و ملل و رژیم‌های سیاسی، یکصدان خواهان آزادیند. ولی همینکه این پرسش پیش می‌آید که آزادی چیست و چگونه و تحت کدام شرایط می‌توان ممکنش ساخت، فوراً اختلاف نظرهای شدید پیدا می‌شود. شاید ژرف‌ترین اختلاف‌های آدمیان با یکدیگر در

نحوه تلقی از آزادی است. آنچه در نظر یکی راه آزادی است، در نظر دیگری درست خلاف آن است. به نام آزادی آدمیان تقریباً هر چیزی را می خواهند، و هر کاری را می کنند؛ و حتی راه بندگی هم به نام آزادی پیموده می شود. در نظر پاره‌ای از مردمان بالاترین حد آزادی این است که آدمی آزادانه و داوطلبانه از آزادی چشم بپوشد. آزادی، هم اشتیاق پدید می آورد، و هم ترس. گاه ممکن است چنین بنمایند که آدمیان اصلاً آزادی نمی خواهند، و حتی میل دارند که امکان آزادی را ندیده بگیرند.

از زمانی که آگاهی بر بحران بزرگ باخترزمین پدید آمده است - یعنی از انقلاب فرانسه در ۱۷۸۹ - نگرانی از آینده آزادی انسانی، اروپا را فرا گرفته است، و مردان بزرگ، این امکان را دیده‌اند که آزادی از میان برود. در حالی که هگل در کمال آرامی، تاریخ جهان را به عنوان تاریخ آگاهی بر آزادی و تحقق آن تلقی می کرد، مردان بزرگ دیگری بدین نگرانی افتادند که ممکن است آزادی همه آدمیان از دنیای ما رخت بر بندد. این بار نظرها به طور مستقیم متوجه سیاست و جامعه شد و بزرگانی چون بک^۱، بنژامن کنستان^۲، توکویل و ماکس وبر، مهمترین مسائل را مسأله آزادی تلقی کردند، و از معاصران ما، جمعی از متفکران همه جهان مانند و. لیپمن، فره رو^۳، هایک^۴ و روپکه^۵ در بیدار ساختن مردمان کوشیدند. دانشمندان علم اقتصاد، علمای تاریخ و نویسندگانی که عضو هیچ حزبی نبودند، روی به همه آدمیان کردند و برای نجات آن - چیزی که به همه تعلق دارد، و بی آن آدمی دیگر آدمی نمی تواند بود - یاری خواستند.

الف. مفهوم فلسفی آزادی

مردمان از آزادی سیاسی، آزادی اجتماعی، آزادی فردی، آزادی اقتصادی، آزادی مذهبی، آزادی وجدان، آزادی اندیشه، آزادی مطبوعات، آزادی اجتماع و امثال آنها سخن می گویند. آزادی سیاسی در بحثها بیش از همه انواع آزادی بمیان می آید. ولی در همین مورد نیز مردمان در پاسخ این سؤال که ماهیت آزادی سیاسی چیست، با هم موافق

1. Burke

2. Benjamin Constant

3. Ferrero

4. Hayek

5. Roepke

نیستند.

اگر آزادی سیاسی این است که همه شهروندان در تصمیمهای مربوط به تمام ملت شریک باشند، تاریخ نشان می‌دهد که تنها در باخت‌زمین برای رسیدن به این آزادی کوشش بعمل آمده است، ولی اینجا هم بیشتر این کوششها بی‌نتیجه مانده. این سرگذشتها به ما می‌آموزد که سبب اینکه آزادی دوباره از دست رفته و نابود شده است چه بوده؛ مثلاً در آتن، و در روم. امروز پرسشی که اروپا را به هیجان آورده، این است که آیا راهی که پیش گرفته‌ایم به آزادی می‌انجامد یا باز به نابودی آن تا زمانی که پایانش پدیدار نیست.

هرچه پیش آید به هر حال بسته به خود آدمیان است. حق نداریم در این مورد هیچ امری را مقدر و بیرون از اراده آدمیان بپنداریم. همه فعالیت انسانی و معنوی ما تنها این می‌تواند باشد که در میان امکانهائی که در برابرمان هستند راه خود را بپاییم. آینده آزادی بسته به خود ماست، آن هم به فرد فرد ما، گرچه هیچ فردی نمی‌تواند جریان تاریخ را تعیین کند.

آزادی سیاسی اگر بر پایه معنی آزادی، که یگانه هستی و فعالیت اصلی انسانی باید تلقی شود، استوار نباشد، سطحی و بی‌محتوا می‌گردد. اکنون می‌کوشیم ماهیت آزادی را از نظر فلسفی مورد پژوهش قرار دهیم. ۱. آزادی عبارت است از چیرگی بر عامل خارجی که مرا مجبور می‌کند. آزادی آنجا پدید می‌آید که دیگری با من بیگانه نمی‌ماند، بلکه من در دیگری خود را باز می‌شناسم، یا در آنجا که آنچه به ظاهر ضروری است، شرط مهم هستی من می‌شود، و شناخته و بدو شکل داده می‌شود. ولی آزادی چیره شدن بر هوس و دلخواهی نیز می‌باشد. آزادی برابر است با حضور ضرورت حقیقت در درون آدمی.

آنجا که من آزادم، چیزی را نمی‌خواهم برای اینکه دلم می‌خواهد، بلکه بدان جهت می‌خواهم که به حقیقت بودنش یقین دارم. از این رو آزادی آنجاست که من نه از سر میل و هوس عمل کنم، و نه به سبب اطاعت کورکورانه، بلکه تنها از سر بینش و دانائی. بدین جهت شرط آزادی، خواستن از مبدأ خویش است و لنگر انداختن در مبدأ همه چیز.

ولی من به آسانی خود را فریب می‌توانم داد. هوس و دلبخواهی بر من چیره می‌شود و وادارم می‌کند که عقیده خودم را داشته باشم و چنین بدانم که هر عقیده‌ای محق است، چون کسی هست که از آن دفاع کند. ولی عقیده تنها، بینش و دانائی نیست. شرط آزادی چیره شدن بر عقیده تنهاست.

این چیرگی به واسطه پیوندی بعمل می‌آید که ما میان خود و دیگران قائل می‌شویم. آزادی، در ارتباط با دیگران، یعنی در اجتماع، تحقق می‌یابد. من فقط تا آن اندازه آزاد می‌توانم باشم که دیگران آزاد باشند.

عقیده تنها، در نبرد توأم با محبت میان افراد نزدیک بهم، جای خود را به عقیده مستدل می‌دهد. در میان جامعه سیاسی، از راه منتشر شدن نبردهای عقیدتی و امکان بروز عقاید گوناگون، عقیده تنها، به حقیقت تحول می‌یابد، ولی فقط از راه حرکت بحثها و نبردها.

آزادی، هم عمق ارتباط میان افرادی را خواهان است که «خودشان» هستند، و هم کار و کوشش دانسته و فهمیده را به منظور تأمین آزادی اوضاع و احوال عمومی جامعه از راه بینش و اراده اجتماعی.

ولی حقیقت مطلق، و در نتیجه آزادی نهائی، هرگز بدست نیامده است. حقیقت پابای آزادی در راه است. ما در ابدیت سازگاری و توافق کامل ارواح بسر نمی‌بریم، بلکه در جریان زمان دگرگون شدنی زندگی می‌کنیم، که آن دگرگون شدن، به کمال نرسیده و پایان نیافته است.

۲. آزادی اقتضا می‌کند از هیچ چیز غفلت نشود و هیچ چیز به یک سو نهاده نشود. هر چه هست و معنائی دارد، باید به حق خود برسد. حداکثر فراخی و تساهل و تسامح شرط آزادی است. ازین رو محتوای آزادی از راه زندگی در تناقضها، آشکار می‌شود: در برابر هر عقیده، عقیده مخالف پدید می‌آید. آزادی، امکان همه چیز است. آزادی آماده است هر چیز را که از بیرون می‌آید، تنها ضد و مخالف تلقی نکند، بلکه در خود جای بدهد. آزادی، بازبودن بی حد است، و اینکه انسان تاب و توانائی شنیدن داشته باشد؛ و آزادی در این فضای واقعاً باز فراخترین آگاهیه‌ها، بی‌شرطی تصمیم تاریخ است. از این رو آزادی، تناقضها و

رویاروئیهای پر ثمر را می‌جوید، که در آنها يك طرف بدون طرف دیگر تباہ می‌گردد.

آنجا که تناقضها و رویاروئیها قربانی محدودیت می‌شود، آزادی از میان می‌رود؛ خواه سبب آن قربانی شدن، نظم باشد که سرزهای خود را فراموش کرده‌است؛ یا زیاده رویهایی که منکر نظم است؛ یا یکی از دو طرف تناقض که خود را همه چیز می‌شمارد. آزادی آنجا دوباره برقرار می‌شود که برای شنیدن هر سخنی گشاده و آماده باشیم، در تنش تناقضها امکانهای خود را حفظ کنیم، و در تحولات اوضاع تصمیمهای خود را بر مبدأ استوار سازیم، و محتواهای تازه هستی را ببینیم.

۳. اما اگر آزادی با ضرورت حقیقت یکی است، پس آزادی ما همواره شکننده و ناقص است. زیرا هرگز نمی‌توانیم یقین داشته باشیم که حقیقت را بتمام و کمال در چنگ داریم. آزادی ما معلق از چیز دیگری است، نه آنکه خود علت خود باشد. اگر آزادی به حد کمال موجود بود، آدمی خدا بود. آزادی راستین از مرزهای خود آگاه است.

آدمی به عنوان فرد، تجربه مبدأ را می‌شناسد: من می‌دانم که آزادی خود را از خود ندارم، بلکه درست در آنجا که خود را آزاد می‌پندارم، می‌دانم که از ژرفای تعالی به خود بخشیده شده‌ام. من می‌توانم خود را فراموش کنم و از خود غایب شوم: این خود مرز اسرارآمیزی است که این تجربه ممکن، که من به خودم بخشیده شده‌ام، مرا به آن آگاه می‌سازد. در مورد جامعه آزاد انسانی این نکته شایان توجه است که آزادی

معلق از آزادی همه افراد است. از این رو آزادی سیاسی به عنوان وضعی قطعی و قابل دوام بدست نمی‌آید. در اینجا نیز آزادی همواره در راه است.

۴. آزادی ناممکن می‌نماید: در رویاروئی تناقضها، «این-یا-آن» پدید می‌آید: من باید به نحو روشن یکی را بگزینم و تصمیم بگیرم که چرا و برای چه زنده‌ام. من نمی‌توانم همه چیز باشم. باید یکسوئی بشوم، باید با آنچه در عین حال غیرقابل اجتناب می‌دانم نبرد کنم.

در واقع، آزادی راه آدمی است در زمان. آدمی به سوی آزادی پیش می‌رود و از این رو آزادی در حرکت و دیالکتیک است.

این حرکت، در تفکر از راه خرد ممکن می‌نماید. خرد عبارت است

از بازبودن و آمادگی برای دریافت همه چیز: بازبودنی که در هر گام فهم، پیشتر از فهم است. خرد، حضور حقیقت است که از اشکال تفکر مبتنی بر فهم سود می‌جوید، و با شکوفاندن آنها در پی رسیدن به وحدت همه چیزهایی است که به تفکر در می‌آید. ولی در عین حال در جست و جوی اضداد نیز می‌باشد. بدین‌سان خرد نیروی محرکه‌ای است که فهم را به مرزهایی می‌رساند که در آنجا فهم از عمل باز می‌ماند. خرد تسلیم تناقضها می‌شود ولی در عین حال نیروئی است که بی‌آنکه به فهم امکان مداخله بدهد آن تناقضها را بهم می‌پیوندد؛ و نمی‌گذارد هیچ چیز به طور قطع متلاشی شود؛ می‌خواهد بر «این-یا-آن»های فهم چیره شود؛ بدین‌سان همه چیزهایی را هم که به حد اعلائی تناقض می‌رساند، بهم پیوند می‌دهد؛ جهان ما و جهان تعالی؛ علم و دین؛ شکل‌دادن به جهان و اندیشیدن درباره هستی ابدی. از این‌رو خرد، دیالکتیک توسعه یافته‌ای است. ولی چیرگی بر تناقضها مانعی بر سر راه خود می‌یابد که عبارت است از «این-یا-آن»های اوضاع و احوال واقعی. این به مانع برخوردن، آنجا پیش می‌آید که تفکر تنها به صورت تفکر باقی نمی‌ماند، بلکه لازم می‌شود که محتوای آن در زمان و مکان تحقق یابد. در این مورد تنها کسی آزاد است که بتواند تصمیم بگیرد. آنکه تصمیم می‌گیرد، با این تصمیم از آزادی چشم می‌پوشد. با صرف نظر کردن از امکانها، آزادانه به آنچه تصمیم گرفته است تحقق می‌بخشد ولی خود را محدود می‌سازد. با تحقق بخشیدن به موضوع تصمیم، آزادی پر محتوا می‌شود، ولی از راه نوعی انقیاد.

آزادی را نمی‌توان مالک شد. آزادی در انزوا وجود ندارد. از این رو، فرد جمود آزادی بی‌محتوای خود را، قربانی آن آزادی می‌کند که نخستین بار در اجتماع با دیگران باید بدست آید. این آزادی تنها با دگرگون شدن آدمی حاصل می‌شود، و با ایجاد سازمانهایی برای آدمیانی که دگرگون نشده‌اند نمی‌شود آن را «ساخت»، بلکه پیدائی آن بسته است به چگونگی ارتباط و گفت و شنود و تفاهم میان آدمیانی که آماده‌اند با یکدیگر گفت و گو کنند. از این‌رو آزادی را نمی‌شود برنامه‌ریزی کرد، بلکه آدمیان، در حال طرح و برنامه‌ریزی وظایف معین و معلوم با همکاری

یکدیگر، آزاد می‌شوند.

سوق دادن آدمیان به سوی آزادی، یعنی سوق دادن آنان به اینکه با یکدیگر گفت و گو کنند. ولی اگر در آن میان اندیشه‌هایی نهفته بماند، چون گفت و گوکنندگان از یکدیگر پنهان می‌کنند؛ اگر از گفتن پاره‌ای چیزها خودداری ورزند و در درون خود بر آنها متکی بمانند؛ اگر در گفت و گو حيله و تزویر را دخالت دهند، در آن صورت گفت و گو مایه آزادی نیست، بلکه فریب است. گفت و شنید اصیل، چنان گفت و شنیدی است که هیچ خودداری و مراعاتی صراحت آن را آشفته نکند، زیرا حقیقت در اجتماع، تنها در صراحت بی‌قید و شرط پدیدمی‌آید.

موانع حقیقت و آزادی، از يك سو قراردادها و رسوم و آداب اجتماعی هستند؛ و از سوی دیگر دیکتاتوری و استبداد که در آن يك جهان‌بینی عمومی، شامل همه می‌شود، و همه مجبور می‌شوند الفاظ و اصطلاحات و جمله‌های آن را بکار ببرند بنحوی که این گونه اصطلاحات و جمله‌ها حتی نامه‌های خصوصی را هم فرامسی‌گیرد؛ همچنین است شیفته‌گیهای تعصب‌آمیز که می‌پندارند حقیقت را بچنگ دارند و با حمله و هجوم، و به شیوه‌ای اهانت‌آمیز، این حقیقت را اعلام می‌کنند، در حالی که منظور اصلیشان تنها کوچک کردن و خاموش ساختن دیگران است؛ این تکیه تعصب‌آمیز بر حقیقت، بی‌حقیقتی خود را بدین نحو نشان می‌دهد که هیچ گونه آمادگی برای گفت و شنود ندارد.

حقیقت، به عنوان چیزی قطعی و مطلق، در تصرف هیچ کس نیست. جستن حقیقت، یعنی اینکه انسان همیشه برای گفت و شنود آماده باشد و همین آمادگی را از دیگران نیز چشم داشته‌باشد. کسی که برآستی خواهان حقیقت و گفت و شنید است، با او درباره هر مطلبی می‌توان آزادانه گفت و گو کرد، و او خود نیز چنین است و هنگام گفت و گو نه به کسی اهانت می‌کند و نه برای مراعات حریف از گفتن سخنی خودداری می‌ورزد. نبرد برای حقیقت در حال آزادی، نبردی از روی محبت است.

آیا پس از همه این سخنان، می‌دانیم آزادی چیست؟ نه! ولی این خود خاصیت ذات آزادی است. اگر کسی بگوید که پس از آنهمه شرح و بیان نفهمیدم آزادی چیست، باید پاسخ داد: آزادی، يك موضوع نیست،

و چنان هستی ندارد که بتوان به دنبالش گشت و یافت. برای جهان‌شناسی علمی موضوعی، آزادی وجود ندارد. از این رو نمی‌توان آزادی را به صورت مفهومی قابل تعریف پیش چشم آورد. ولی چیزی را که من - بی‌آنکه موضوعی باشد - بشناسم می‌توانم در اندیشه دریابم و در حرکت تفکر پیش خود حاضرش سازم، و آن‌گاه در باره‌اش سخن بگویم، چنانکه گوئی موجود و حاضر است. ولی به هر حال نمی‌توان از بروز سوءفهم جلوگیری کرد.

ب. قدرت، و آزادی سیاسی

هنگام تفکر نظری درباره آنچه موافق خرد است و آرزو داریم تحقق پیدا کند، واقعیت بنیادی زور را بسآسانی از یاد می‌بریم، حال آنکه زور هر روز و هر ساعت، هر چند پنهانی، حاضر است. گریز از زور امکان ندارد. ولی اگر هستی انسانی بدون واقعیت زور قابل تصور نیست - اعم از اینکه فرد بر وجود آن آگاه باشد یا نه - و اگر قدرت (به قول بورکهارت) بخودی خود بد است، این پرسش پیش می‌آید: چگونه می‌توان زور را به جای درستش نشاند و از چه راه ممکن است زور، عنصر نظم باشد تا آنجا که تقریباً نیازی به ظهور نداشته باشد؟ یا چگونه ممکن است خاصیت بدی را از قدرت سلب کرد؟

پاسخ این پرسش را در آن نبرد تاریخی باید جست که از روزگاران قدیم میان قانون و زور جریان دارد. هدف این نبرد این است که عدالت به واسطه قانون مبتنی بر یک قانون آرمانی، یعنی حق طبیعی، تحقق یابد. ولی این قانون آرمانی، تنها در قانون جامعه‌ای، که برای خود قانون می‌نهد و آن را در همه موارد رعایت می‌کند، متجلی است. آزادی آدمی با قدرت یافتن قانون مدون جامعه‌ای که او عضو آن است، آغاز می‌شود. این آزادی، آزادی سیاسی نامیده می‌شود، و دولتی (= جامعه‌ای) را که در آن، آزادی از راه قانون برقرار است، دولت (= جامعه) مبتنی بر حق می‌خوانند. دولت (= جامعه) مبتنی بر حق، دولتی (= جامعه‌ای) است که در آن قوانین وضع می‌شوند و تغییر یافتن آنها منحصرراً از راه قانونی صورت می‌گیرد. این عمل در حکومت دموکراسی از طریق ملت، یعنی همکاری و مشارکت مردمان، خواه به طور مستقیم و خواه نامستقیم،

صورت می گیرد، و به دست نمایندگان مردم که با انتخاب واقعاً آزاد برگزیده می شوند.

دولتی را دولت آزاد می نامند که در برابر دولتهای دیگر سیادت و حاکمیت خود را داراست. ولی وقتی که ما از آزادی سیاسی سخن می گوئیم مرادمان آزادی ملت است، یعنی آزادی درونی وضع سیاسیش.

آزادی بیرونی يك دولت مانع آن نیست که در درون آن استبداد و اسارت حکمفرما باشد. اگر دولتی آزادی بیرونی خود را از دست بدهد، در بیشتر موارد آزادی درونیش نیز از میان می رود؛ ولی همیشه چنین نیست. چه اگر دولت غالب، خواهان آزادی سیاسی باشد می تواند اجازه دهد که این آزادی در داخل دولت مغلوب، شکفته شود تا آنجا که مردمان مغلوب عضو مستقلی در جامعه دولت غالب گردند.

نیروی آزادی سیاسی داخلی در اصل هنگامی پدید می آید که ملتی خود، خود را تربیت کند، و به عبارت دیگر، منشأ آن آزادی، این تربیت است. پس از آن همین ملت می تواند ملل دیگر را بیدار و آزاد سازد. ولی این آزادشدگان از حیث سیاسی به صورت شاگرد می مانند و نباید چنین بپندارند که آزادیشان از خودشان مایه گرفته است.

مطلب به ظاهر آسان می نماید، چنانکه گوئی اگر آدمیان تنها دارای بینش و حسن نیت باشند می توانند برپایه حق طبیعی و قوانین ناشی از آن، در حال آزادی آرمانی زندگی کنند. ولی اولاً حق همیشه با اوضاع و احوال معین تاریخی تناسب دارد و بدین جهت با دگرگون شدن اوضاع و احوال، قوانین نیز دگرگون می شوند. در ثانی زور باید مقید و محدود شود زیرا زور مردم آماده است که سر بردارد و قانون را بشکند؛ بدین جهت زور باید در خدمت قانون درآید و در برابر جنایتکاران بکار گرفته شود.

آنجا که زور هست ما را ترس فرامی گیرد، و آنجا که قانون حکومت می کند در آرامش زندگی می کنیم. زور به هیچ روی قابل اعتماد نیست، بلکه تابع دلبخواه است و فرد در برابر آن بی دفاع. قانون قابل اعتماد است و نظم برقرار می کند و فرد در حمایت آن زندگی خود را محفوظ احساس می کند. آنجا که حکومت به دست قانون است بی ترسی

و آزادی و آرامش بر محیط حکمفرماست، ولی آنجا که زور فرمان می راند ترس و سکوت و پنهان شدن و اجبار و بی آرامی همه جا را فرا می گیرد. در جامعه مبتنی بر قانون، اعتماد حکومت می کند و در جامعه زور، بی اعتمادی همه جانبه.

اعتماد قرارگاهی استوار و محترم و مصون لازم دارد، یعنی چیزی که همه چنان محترمش بدارند که اگر فردی به آن تجاوز کند باسانی بتوان او را منزوی کرد و دستش را کوتاه ساخت. این چیز استوار و مصون را مشروعیت می نامند.

ماکس وبر حکومت مبتنی بر مشروعیت را سه گونه می داند: حکومت مبتنی بر سنت (که حقانیتش ناشی از اعتقاد مردمان بر مقدس بودن سنت قدیم است)، حکومت مبتنی بر عقل (که حقانیتش ناشی از اعتقاد مردمان است بر مشروعیت نظام قانونی و کسی که موافق این نظام به حکومت رسیده است)، حکومت مبتنی بر ایمان مذهبی (ناشی از اعتقاد مردمان است بر تقدس کسی، یا بر اینکه آن کس دارای نیروی قهرمانی است یا جنبه سرمشق دارد). در این سه مورد حکمرانان، یا «رؤسائی» هستند که به فرمان قانون بر مقام حکومت نشسته اند، یا «سروری» است که به حکم سنت (مثلاً از راه ارث) به تخت فرمانروائی جای گرفته است، و یا «رهبری» که به سبب دارا بودن تقدس زمام حکومت را بدست دارد.

نظریه ای که «فرهرو» در این مورد آورده است، شاید خیلی کلی است ولی وضع ما را بهتر روشن می کند: حکومت مبتنی بر مشروعیت موجب آزادی است، و حکومت فاقد مشروعیت منشأ استبداد و ترس، (مطابق این نظریه حکومت مبتنی بر ایمان مذهبی فاقد مشروعیت است.) به عقیده فرهرو منشأ مشروعیت، یا حق به ارث بردن سلطنت است، یا رأی اکثریت ملت. حکومت مبتنی بر مشروعیت بر رضایت ملت مبتنی است و از این رو ترسی ندارد، در حالی که حاکم فاقد مشروعیت از ملت می ترسد؛ زورش سبب بیدار شدن زور دیگران می شود، و چون می ترسد مجبور است با توسل به وحشت (ترور) روزافزون، خود را حفظ کند، و بدین سان همه در چنگال ترس گرفتار می شوند. مشروعیت همچون سحری است که از راه اعتماد، نظم و آرامش پدیدمی آورد؛ حکومت فاقد مشروعیت وسیله ای جز

جبر و زور ندارد، از این رو، ترس و بی‌اعتمادی و جبر و زور برمی‌انگیزد. پایه مشروعیت، آنجا که پای نقد و بررسی به میان می‌آید، لرزان و ناستوار می‌نماید؛ مثلاً مشروعیت مبتنی بر ارث با خرد سازگار نیست، زیرا سبب می‌شود که افراد ابله و بی‌شخصیت نیز محق شمرده شوند؛ انتخاب با رأی اکثریت هم قابل اعتماد نمی‌تواند بود، زیرا اشتباه و تصادف و تلقین تسوده، در نتیجه رأی مؤثر است. خطر مشروعیت همین‌جاست، و فهم به آسانی می‌تواند آن را مورد تردید قرار دهد. ولی چون ما میان مشروعیت و استبداد یکی را می‌توانیم بگزینیم، از این رو مشروعیت یگانه‌طریقی است که در آن آدمی بی‌ترس می‌تواند زندگی کند، خصوصاً چون در این طریق هر غلطی به یاری همین طریق قابل تصحیح است. منشأ نگرانی ارباب نظر از منشأ مشروعیت همان است که اشاره کردیم. دوره ما مشروعیت را فقط در انتخابات از راه آراء عمومی می‌داند.

در کشورهایی که در آنها حکومت مبتنی بر مشروعیت برقرار است، نقص و بی‌عدالتی فراوان است و کارهای بی‌فایده بسیار روی می‌دهد؛ گاه انتخاب‌شدگان ابله و نادانند، و گاه قانونها غلط و مضرند و نتایج مدّش ببارمی‌آورند. مشروعیت این‌گونه حکومتها، انتخاب‌شدگان و قوانینی را که به دست آنان وضع می‌شود، حمایت می‌کند. ولی این حمایت، مطلق و بی‌قید و شرط نیست. انتخاب‌شدگان را با انتخابات تازه می‌توان کنار گذاشت و قوانین را با تصمیمهای تازه می‌توان تغییر داد. چون این هر دو کار از راههای مبتنی بر مشروعیت صورت می‌گیرد، از این رو تصحیح اشتباه و غلط بدون بکاربردن زور میسر است. آگاهی مشروعیت احتمال زیانهای بزرگتر را می‌پذیرد برای آنکه از زیان مطلق و استبداد و وحشت و ترس در امان بماند. آزادی سیاسی از راه فهم پدید نمی‌آید، بلکه وابسته به حقانیت است.

مشروعیت لازم است برای اینکه زور سر بر ندارد، و فرمانروای مطلق نشود. آزادی فقط در طریق مشروعیت بدست می‌آید زیرا تنها مشروعیت می‌تواند زور را به زنجیر بکشد. آنجا که مشروعیت از میان برود آزادی نابود می‌شود.

در باخت‌رزمین برای اندیشه آزادی قواعدی بنیادی پدید آمده است: این قواعد نخست در انگلستان و امریکا پیدا شده، سپس فرانسه و سایر کشورها - از زمان انقلاب فرانسه - آنها را پذیرفته‌اند، و در دوره روشنگری، فیلسوفان، خصوصاً کانت، درباره آنها اندیشیده‌اند. اینک می‌کوشم نکات اصلی آنها را به طور خلاصه بیاورم. آزادی سیاسی، به معنی آزادی سیاسی داخلی، دارای این نشانه‌هاست:

۱. آزادی هر فرد، اگر قرار بر این است که همه افراد آزاد باشند، تنها جایی امکان‌پذیر است که با آزادی دیگران معارضه‌ای نداشته باشد. از نظر حقوقی هر فرد در حد معینی می‌تواند موافق دلخواه خود عمل کند (آزادی منفی)، و با این اعمال خود را از دیگران جداسازد. ولی از نظر اخلاقی آزادی اقتضا می‌کند که مردمان با همدیگر باشند و این با همدیگر بودن، تنها بدون اجبار و به راهنمایی محبت و خرد شکوفا می‌شود (آزادی مثبت).

نخستین بار، با تحقق یافتن آزادی مثبت بر پایه تأمین حقوقی آزادی منفی، این قاعده برقرار می‌شود: آدمی تا آن حد آزاد است که در اطراف خود آزادی ببیند، یعنی تا آن حد که همه آزادند.

۲. فرد دوگونه حق دارد: یکی آنکه در برابر زور حمایت شود، دیگر آنکه بینش و اراده‌اش پذیرفته شود. حمایت او به وسیله دولت قانونی صورت می‌گیرد و پذیرفته شدنش از راه دموکراسی ممکن می‌گردد. ۳. آزادی تنها از راه چیرگی بر زور تحقق می‌یابد. آزادی خواستار قدرتی است که در خدمت حق قرار گیرد، و این قدرت را تنها در دولت مبتنی بر حق می‌توان بدست آورد.

قوانین در مورد همه افراد یکسان اجرا می‌شود. تغییر قانون تنها از راه قانونی صورت می‌گیرد.

قانون شیوه به کار بردن زور را، آنجا که ضرورت اقتضا می‌کند، معین می‌سازد. از این رو زور از طرف قوای انتظامی تنها در برابر کسانی که به حق و قانون تجاوز کنند بکار برده می‌شود، آن هم تنها به شکل قانونی، که راه دلبخواه را می‌بندد. بدین جهت، پلیس سیاسی خاصی هم وجود ندارد.

آزادی فرد، به صورت مصونیت جان و مال و مسکن، تأمین می‌شود. محدودیت آزادی تنها تحت شرایطی که قانون معین می‌کند، و در مورد همه یکسان است، بعمل می‌آید. حتی سلب آزادی هم با رعایت حقوق بنیادی میسر است؛ مثلاً هیچ‌کس بازداشت نمی‌شود مگر آنکه علت بازداشت بر او اعلام شود و در ظرف مدت کوتاهی از او بازپرسی کنند و وسایل حقوقی برای شکایت از بازداشت، و دفاع در معرض عموم، در اختیارش گذاشته شود.

۴. هر فرد علاوه بر حق مصونیت شخصی، حق دارد در زندگی جامعه شرکت کند. بدین جهت آزادی تنها در شیوه حکومت دموکراسی امکان‌پذیر است، یعنی از راه امکان مشارکت همه افراد در تصمیمهای عمومی. هرکسی این امکان را دارد که به میزان تربیت سیاسیش - بدان اندازه که می‌تواند دیگران را با خود هم‌عقیده سازد - از طرف جامعه پذیرفته شود.

در انتخابات همه حق برابر دارند، و سری بودن انتخابات تأمین شده است. تعیین نامزدهای انتخاباتی از طرف گروهها محدود نیست. دولت از راه انجام انتخابات که در فاصله‌های معین و معلوم تجدید و تکرار می‌شود، بوجود می‌آید. بدین جهت در شیوه حکومت دموکراسی می‌توان دولت را از راه قانونی و بدون بکاربردن زور ساقط کرد یا تغییر داد. در این گونه کشورهای آزاد ممکن نیست که چند تنی همیشه در حکومت باقی بمانند.

امکان سلب کردن قدرت حکومت از افراد سبب می‌شود که همه مردمان کشور در برابر قدرت فرد مصون بمانند. حتی اگر کسی بزرگترین خدمتها را به جامعه کرده باشد این امر دلیل مصون ماندن قدرت او نمی‌تواند باشد. آدمی همیشه آدمی است، و حتی بهترین آدمیان اگر محدودش نکنند، خطری برای جامعه است. قدرت دائمی همیشه موجب ترس است، و بدین جهت قدرتمندترین افراد نیز باید از راه انتخابات، دست کم برای مدتی، از حکومت کنار گذاشته شوند. هیچ‌کس به مقام خدائی رسانده نمی‌شود، ولی آنکه در شرایط مقتضی بی‌مقاومت به کنار می‌رود شایسته سپاسگزاری و احترام است.

۵. تصمیمهای راجع به امور عمومی بر پایه گفت و شنود و تفاهم مردمان گرفته می‌شود. از این رو آزادی خواهان بحث و گفتگوی علنی نامحدود است. برای اینکه این گفتگو تا حد امکان بر پایه بینش و آگاهی صورت گیرد، آزادی خواهان این است که دانستیها و خبرها و استدلالهای عقیده‌ها بنحوی انتشار یابد که در دسترس همه افراد ملت باشد. از این رو آزادی مطبوعات و آزادی اجتماعات و آزادی گفتار باید تأمین شود. هر کسی حق دارد تبلیغ کند و بکوشد دیگران را با خود هم عقیده سازد، ولی در این کار همه باید حق داشته باشند که آزادانه با یکدیگر رقابت کنند. تحدید این آزادیها تنها هنگام جنگ مجاز است، ولی تحدید باید منحصر به انتشار اخبار باشد نه به اظهار عقاید. از این گذشته هر محدودیتی باید مطابق قانون کیفر بعمل آید (مصونیت در برابر اتهام و اهانت و مانند آنها). هر کسی بر پایه بحث و گفت و شنید با دیگران، تصمیم می‌گیرد. آنکه عقیده مخالف دارد دشمن نیست. آزادی تنها در صورتی می‌ماند که هر کسی آماده باشد که با مخالفان نیز گفتگو کند. برای گفت و شنود حدی وجود ندارد، مگر در برابر جنایتکاران. همه باید بکوشند تا با یکدیگر به توافق برسند و بدین سان همکاری را ممکن سازند.

۶. آزادی سیاسی، دموکراسی است؛ ولی دموکراسی با شکلهای و صورتهائی که در جریان تاریخ پدید آمده‌اند. این شکلهای مانع از اینند که حکومت به دست نموده بيفتد؛ تسوده همیشه با افراد مستبد و خودرأی همراه است. از این رو قشر برگزیدگان حق اولویت دارد و این قشر افراد خود را از میان تمام ملت بر حسب ارزش فعالیت و خدماتشان برمی‌گزیند و ملت نیز خود را در این قشر بازمی‌شناسد. این قشر طبقه‌ای خاص نیست بلکه گروهی از برگزیدگان سیاسی است. پروردن و بارآوردن این قشر از راه تربیت و گزینش، شرط دموکراسی است. دموکراسی خواهان این است که هیچ گروه برگزیده‌ای منحصر به افراد معینی نماند، و گر نه اقلیتی پدید می‌آید که زمام حکومت را به روش دیکتاتوری در دست خود نگاه خواهد داشت. این گروه باید از راه انتخابات آزاد و آزمایش همواره تحت مراقبت و بررسی قرار گیرد تا افرادی که به مقامات حکومتی می‌رسند همیشه عوض شوند، کسان دیگری جای ایشان را بگیرند، و پس از چندی دوباره در

عرصه سیاست ظاهر شوند یا آنکه برای همیشه به کنار روند.

۷. برای انجام انتخابات و تربیت و بار آوردن قشر برگزیدگان از وجود احزاب استفاده می‌شود. در کشور آزاد وجود چند حزب ضروری است، لااقل دو حزب. حزب به معنی بخش است. در جامعه آزاد به هیچ حزبی اجازه داده نمی‌شود که خود را یگانه حزب کشور اعلام کند؛ چنین امری مخالف آزادی است، و حکومت حزب واحد آزادی را نابود می‌کند. از این رو احزاب آزاد، آزادی احزاب دیگر را خواهانند، و در مقام برانداختن آنها بر نمی‌آیند. احزابی که در انتخابات در اقلیت می‌مانند، گروه مخالفان حکومت (اپوزیسیون) را تشکیل می‌دهند، ولی همیشه همه احزاب مسئولیت سرنوشت تمام جامعه را بعهده دارند. احزاب اقلیت برنامه‌های خود را آماده می‌کنند تا اگر نتیجه انتخابات به نفعشان بود بتوانند زمام حکومت را بدست گیرند. وجود مؤثر حزب مخالف شرط قطعی و اجتناب‌ناپذیر آزادی سیاسی است.

۸. «فن» دموکراسی مستلزم نحوه زندگی دموکراتیک است: یکی بی دیگری نابود می‌شود. آزادی سیاسی تنها در صورتی باقی می‌ماند که آگاهی آزادی در توده ملت به طور مداوم در برابر همه واقعیتهایی که با آزادی سروکار دارند حساس باشد، و همه مردم در اندیشه نگاهداری آزادی باشند. مردمان چنین جامعه‌ای می‌دانند که آزادی به چه بهائی بدست آمده است، چه در جریان تاریخ و چه از حیث تربیت ملت. دموکراسی بدون آزاداندیشی ممکن نیست. آزاداندیشی دانسته و آگاهانه، و دموکراسی بهم پیوسته‌اند، و بی آزاداندیشی حکومت توده و استبداد جای دموکراسی را می‌گیرد.

۹. آزادی سیاسی برای این است که همه آزادیهای دیگر را تأمین کند. وظیفه سیاست نظم‌دادن به هستی و زندگی است: سیاست پایه زندگی انسانی است نه هدف آن. از این رو آزادی سیاسی دو جنبه در آن واحد دارد: اشتیاق برای آزادی، و اندیشه خردمندانه و بیدار درباره هدفها. برای اینکه نظم، حداکثر آزادی را برای آدمیان ممکن سازد، نظم حقوقی و قانونی باید محدود به موارد ضروری باشد. سیاست آزادی، اگر خواسته‌ها و منظورها را دیگری در آن راه بیابد، ناپاک و آلوده می‌شود، و

آلودگی سیاست سرچشمهٔ بندگی می‌گردد.

۱۰. یکی از نشانه‌های آزادی سیاسی، جدائی سیاست از جهان‌بینی است. هر چه آزادی توسعه یابد و استوارتر شود، نبردهای عقیدتی و جهان‌بینی از سیاست جدا می‌شود. موضوع سیاست چنان اموری است که همهٔ آدمیان در آن شریکند و در مورد آنها همهٔ مردم می‌توانند با هم توافق کنند و در سایهٔ نظم و حقوق و قرارداد برای یکدیگر حق زندگی قائل شوند.

اکنون سؤال این است که آنچه همهٔ آدمیان در آن شریک نیستند از کدام نقطه آغاز می‌شود: جهان‌بینیها، اعتقادهایی که در طی جریان تاریخ پدید آمده و صورت معینی یافته‌اند، همهٔ تمایلها و جهت‌هایی که میدان حرکت و تجلی می‌خواهند. در این میان آنچه همهٔ آدمیان در آن شریکند، این خواسته است که همهٔ این جهان‌بینیها و اعتقادهای و جهت‌ها باید میدان حرکت و تجلی داشته باشند.

آدمی این خاصیت را دارد که شکل زندگی خود را یگانه شکل درست و موافق حقیقت می‌داند، و هر شکل دیگری را موجب سرزنش می‌پندارد و حتی از آن نفرت دارد. بدین جهت میل دارد که شکل زندگی خود را بر همهٔ مردمان دیگر تحمیل کند و اگر ممکن باشد همهٔ دنیا را بدان شکل درآورد. سیاستی که از این طرز فکر تغذیه کند تمایل به زور دارد: گوش به سخن هیچ‌کس نمی‌دهد مگر از روی تظاهر، و یگانه هدفش غالب شدن است.

ولی سیاستی که مبنایش آزادی آدمی است، بر تمایل خود چیره می‌شود و یگانه هدفش تأمین هستی و زندگی است، به همهٔ امکانهای انسانی که دشمن مشترك آدمیان نیست، امکان بقا و تجلی می‌دهد. این سیاست در برابر همهٔ نحوهٔ زندگیها و اندیشه‌هایی که نمی‌خواهند با زور خود را بر دیگران تحمیل کنند، تساهل می‌ورزد و همواره در این راه است که زور را هر چه کمتر و ناتوانتر سازد.

این سیاست، مبتنی بر ایمانی است که خواستار آزادی است. ایمان ممکن است محتوای گوناگون داشته باشد، ولی همهٔ مردمان معتقد و با ایمان در این نکته شریکند که آنچه در جامعه روی می‌دهد باید مبتنی بر

حق و قانون باشد. تنها مردمان مؤمن و متقی به آن پایه از عظمت می‌رسند که بر خود برآستی چیره شوند، و تنها اعمال سیاسی و اخلاقی این‌گونه مردمان قابل اعتماد است.

چون سیاست با سطح پائین انسانیت، یعنی تنها با هستی آدمی، سروکار دارد، هرچند همه امور دیگر نیز معلق از آن است، با امور عالی آزادی درونی و اعتقاد و روح و معنی ارتباط مستقیم نمی‌یابد، بلکه تنها شرایط و مقتضیات تجلی این امور را مهیا می‌سازد. مثلاً، دین مسیح موضوع ایمان است. انسان مسیحی می‌تواند تا آنجا که به امور دنیائی مربوط است هر حزبی را انتخاب کند و عضو هر حزبی باشد. می‌تواند به حزب کمونیست، یا سرمایه‌دار یا جمهوریخواه یا سلطنت طلب رأی بدهد. زیرا چگونگی نظم امور دنیوی ناشی از اعتقاد مبتنی بر کتاب مقدس نیست. انسان مسیحی فقط حق ندارد بدی را بخواهد. آنجا که مسیحیت صورت سیاست پیدا کند، به عنوان مبنای اعتقاد مذهبی مورد تردید قرار می‌گیرد.

ولی چون در سیاست که تنها به معنی و هدف خود محدود است، اشتیاق به آزادی و حیثیت انسانی فقط از اعتقاد و ایمان سرچشمه می‌گیرد، از این رو مسیحیان مؤمن عصر جدید توانسته‌اند آزادی را پدید آورند. اعتقاد مذهبی با محتوای سیاست کاری ندارد، بلکه فقط در طرز فکر حاکم بر آن متجلی می‌شود.

مثال دیگر: مارکسیسم به عنوان مارکسیسم علمی، روش بسیار بارآوری در امر شناسائی بوده است؛ ولی به عنوان فلسفه تباریخ مطلق، و جهان‌بینی فراگیر مبتنی بر جامعه‌شناسی، نادرست‌بودنش از راه علم به ثبوت رسیده و مسلم شده است که جز جهان‌بینی تعصب‌آمیز نیست. ملی کردن وسایل تولید کارخانه‌های بزرگ به منظور برطرف ساختن مالکیت شخصی هدفی است که در نظر هر کسی، بی‌آنکه مارکسیست باشد، می‌تواند عملی عادلانه جلوه کند.

جهان‌بینیهای مبتنی بر انحصارطلبی اگر عنان سیاست را بدست گیرند برای آزادی خطرناک می‌گردند. زیرا هر اعتقادی که حقیقت را منحصر به خود بداند، می‌خواهد خود را بر همه تحمیل کند و بدین‌سان

به استبداد می‌گراید و آزادی را از میان برمی‌دارد. از این رو در جامعه‌های آزاد احزابی که مرامشان بر جهان‌بینی استوار است جای پائی نمی‌توانند گشاد و بی‌اثر می‌مانند. حرکت‌های اعتقادی و مبتنی بر جهان‌بینی اگر وارد سیاست شوند دشمن آزادی می‌گردند، زیرا با کسانی که برای عقیدتی خاص می‌جنگند نمی‌توان گفت و شنود کرد، حال آنکه مهمترین امور در سیاست این است که مردمان با یکدیگر گفت و شنود کنند و راه سازش و توافق در مسائل مربوط به زندگی را، که به همه آدمیان - صرف نظر از اختلاف مذهب و جهان‌بینی - مربوط است، بیاموزند.

۱۱. آزادی تنها در میان مردمانی محفوظ می‌ماند که اخلاق زندگی اجتماعی در آنان به صورت طبیعت ثانوی درآمده‌است و از بدیهیات بشمار می‌رود: دریافتن معنی و اهمیت اصول و قوانین، رفتار انسانی طبیعی، مراعات یکدیگر و آمادگی به یاری، رعایت دائمی حقوق دیگران، آمادگی به سازش در مسائل مربوط به زندگی، تساهل در برابر اقلیتها. همه احزاب و گروهها در مورد این شرایط اخلاقی با هم متفقند و حتی تندروان و محافظه‌کاران در این اخلاق که وجه اشتراکشان می‌باشد، اختلاف نظر ندارند.

۱۲. قانون اساسی نوشته یا ننوشته‌ای، آزادی را تضمین می‌کند. ولی هیچ دستگاه مطلقاً شایان اعتماد، برای حفظ آزادی، وجود ندارد. از این رو در جامعه آزاد همیشه این نگرانی هست که آن چیز اساسی که از هر دستبردی باید مصون بماند، یعنی خود آزادی و حقوق انسانی و دولت مبتنی بر حق، حتی در برابر برخی اکثریتهای موقت، درست نگاهداری شود. آن چیز اساسی باید از دسترس نتایج انتخابات و رأی‌گیریها نیز مصون بماند: باید مراجعی باشند که، اگر اکثریتهای حتی يك لحظه از پایه و بنیان آزادی سیاسی مشترك غافل بمانند، آن مراجع گام پیش‌بهند و چاره‌جویی‌کنند (مانند تجدید نظر در تصمیمها، در فاصله‌های زمانی که فرصت کافی برای مطالعه و تفکر باشد، مراجعه به آرای عمومی، دادگاههای برای تشخیص اینکه آیا تصمیمها موافق قانون اساسی هستند یا نه). ولی این مراجع تنها در صورتی مؤثر می‌توانند بود که اخلاق سیاسی ملت با آنها سازگار و همگام باشد، زیرا فقط این دو با هم می‌توانند مانع از آن

شوند که آزادی به وسیله آزادی نابود گردد. رواج مجرد و مطلق فن دموکراسی، و رأی اکثریت، بخودی خود همیشه راه شایان اعتمادی برای تجلی اراده واقعی ملت نیست. فنون دموکراسی گرچه در بیشتر موارد از لغزش پیشگیری می کند، ولسی آنجا که حقوق انسانی و خود آزادی در معرض تهدید قرار می گیرد، آن فنون باید محدود شود؛ در این گونه موارد اصول باید برای نجات اصول به حال تعلیق درآیند. تساهل در برابر عدم تساهل جایز نیست، مگر آنجا که عدم تساهل ناشی از ابلهی شخصی، بی خطر می باشد؛ که در این صورت می توان با بی اعتنائی از آن گذشت. به هر حال آزادی برای نابود ساختن آزادی نباید امکان ظهور داشته باشد.

۱۳. آزادی سیاسی دموکراتی بدان سان که همه را راضی کند وجود ندارد. تنش و ناخرسندی همواره پیدا می شود؛ مثلاً آنجا که فرد، بیش از اندازه ای که برای تأمین امکانات برابر ضروری است، محدود می گردد؛ یا آنجا که رقابت آزاد، جز در موارد لازم برای پیشگیری از بی عدالتی آشکار، محدود می شود؛ یا آنجا که نابرابری طبیعی آدمیان، مورد توجه قرار نمی گیرد و برای فعالیتهای بیشتر که ناشی از این نابرابری هستند حقی منظور نمی شود؛ یا آنجا که بسیاری از شهروندان عدالتی را که در حدود استعداد درکشان از قوانین چشم دارند، در قوانین نمی یابند.

دموکراسی یعنی اینکه هر فردی به نسبت توانائیش، و خدمتی که می کند، در جامعه پذیرفته شود. دولت مبتنی بر حق آنجاست که این امکان تضمین شود و این تضمین قانونی بر حسب اوضاع و احوال و تجربه ها، بدون بکاربردن زور و به شکل قانونی و از راه قانونی تحول بیابد.

حس عدالتخواهی هرگز به نحو کامل ارضا نمی شود، بلکه با ملاحظه خطرهایی که در کمین آزادی سیاسی است از بسی چیزها چشم می پوشد. آزادی سیاسی بهائی دارد و این بها بیشتر اوقات بسیار هنگفت است و چشم پوشی از منافع شخصی و قناعت و تحمل می خواهد. تا هنگامی که مبارزه قانونی برای عدالت - هر چند طولانی باشد و بارها به شکست بینجامد - ممکن است، آزادی درونی خود آدمی با چشم پوشی از حق

خویش به اقتضای سیاست محدود نمی‌گردد.

انتخاب نمایندگان از طرف مردم چشم‌پوشیدنی نیست. ولی دموکراسی صوری، یعنی حق انتخاب آزاد و سری که برای همه افراد به طور برابر وجود دارد، بخودی خود وسیله تضمین آزادی نیست، بلکه در عین حال تهدیدی برای آزادی است. دموکراسی هنگامی شایان اعتماد است که شرایطی که پیشتر تشریح کردیم با آن توأم شود؛ اخلاق زندگی اجتماعی، تربیت کردن خود برای گفت و شنود با یکدیگر به منظور انجام وظایف معین و معلوم، دفاع بی‌قید و شرط از حقوق اساسی و انسانی، متکی بودن بر ایمان جدی. اگر دموکراسی، بی آنکه افراد ملت خود را تربیت کرده و برای پذیرفتن آن آماده ساخته باشند، ناگهان در کشوری برقرار شود، نه تنها به حکومت تسوده می‌انجامد و استبداد به دنبال می‌آورد، بلکه حتی پیش از آنکه کار بدانجا برسد سرنوشت کشور را دستخوش بخت و اتفاق می‌سازد؛ زیرا مردمان چنین کشوری هنگام انتخابات اصلاً نمی‌دانند که چه انتخاب کنند؛ احزاب نمی‌توانند از عهده تکلیفی که دارند برآیند و به جای آنکه نماینده مردم باشند به صورت سازمانهائی بسنده برای خویش درمی‌آیند، و به جای آنکه افراد شایسته و برگزیده را به سر کار بیاورند کسانی را در مجلس شورا می‌نشانند که «شغلشان» نمایندگی مجلس است.

محافظت از معنی راستین دموکراسی در برابر حکومت تسوده و استبداد، یا در مقابل خودخواهیهای احزاب و نفوذ مردمان ناشایسته، مسئله حیاتی آزادی است. از این رو برای پیشگیری از لغزشهائی که ممکن است دموکراسی را به خودکشی بکشاند، به وجود مراجعی احتیاج هست که آن را از تندروی بازدارند. اقتدار مطلق هر اکثریتی باید توسط مرجع ثابتی محدود شود. ولی چون کسانی هم که وظیفه مرجعیت را بعهده دارند انسانند و از ضعفهای انسانی بری نمی‌توانند بود، از این رو سرنوشت آزادی در پایان کار به هر حال بسته به تربیت و انسانیت خود ملت و خود افراد ملت است، و به عبارت دیگر بسته به این است که آیا خود ملت براسستی دلبسته آزادی است یا نه. مراجع ثابت هم، باید توسط ملت انتخاب شود ولی این انتخاب باید بنحوی باشد که احزاب نتوانند در آن

دخالت کنند.

۱۴. همه چیز بسته به انتخابات است. می‌دانیم دموکراسی را چگونه استهزا می‌کنند و انتخابات و نتایج آن را چگونه به چشم حقارت می‌نگرند. دیدن عیبه‌های آشکار و استهزا کردن پاره‌ای از نتایج انتخابات و تصمیم‌های اکثریت، آسان است.

در پاسخ باید گفت: آزادی راهی جز راه ملت ندارد. تنها کسانی که آدمیان را نالایق و حقیر می‌شمارند و تنها خود و دوستانشان را از این حقارت مستثنی می‌دانند، می‌توانند استبداد را بر دموکراسی برتری نهند. این راه دوم راه کسانی است که خود، خود را لایق حکومت اعلام می‌کنند و بر اریکه فرمانروائی بر توده‌ای از بندگان می‌نشینند و چون محکومان را صغیر و محجور می‌دانند بر آنان چنین وانمود می‌کنند که آزادند، و آنگاه به وسیله تبلیغات روحیه و طرز فکر محکومان را شکل می‌دهند. اگر تصادف و اتفاق نیکی به یاری این محکومان برسد حکومت دیکتاتوری مهربانی در کشور برقرار می‌گردد.

دموکراسی و استبداد، هر دو ملت را مخاطب قرار می‌دهند. امروز دنیا در چنان دوره‌ای است که هر که می‌خواهد به حکومت برسد ناچار است روی به ملت آورد. هم عوام‌فریبان جنایتکار ملت را مخاطب می‌سازند و هم سخنوران شریفی که هدفشان خدمت به آزادی است. موفقیت هر دو گروه بسته به تصمیم ملت است، و ملت با این تصمیم راه سرنوشت خود را معین می‌کند.

چون تصمیم نهائی با ملت است پس باید تا آنجا که ممکن است به او یاری کرد تا تصمیم درست بگیرد. روشی که استبداد پیش می‌گیرد این است که می‌کوشد تا انتخابات تنها ظاهرسازی پرسروصدائی باشد و مردمان هر چه بیشتر درس بیخوانند، تا ابزار سودبخشی برای فرمانروا باشند، بی آنکه توانائی تشخیصشان افزایش یابد. دموکراسی بعکس، می‌کوشد تا توانائی انتخاب درست را در مردمان ایجاد کند - زیرا امروز انتخابات یگانه دلیل حقانیت حکومت است - تا اراده راستین ملت امکان تجلی داشته باشد.

یگانه راه چاره این است که همه آدمیان را به حقوق و تکالیفشان

آشنا کنند و ارادهٔ راستینشان را بیدارسازند تا در حال تفکر به این اراده آگاهی پیدا کنند. آموختن دانشهای صنعتی و توانائی فنی بتنهائی کافی نیست. اگر به این شناسائیها اکتفا کنند ممکن است فقط ابزارهای سودمندی برای برده‌داران شوند که به آنان دستور خواهند داد: «ایمان داشته باشید، اطاعت کنید، بجنگید.» ما آدمیان به تربیت و تفکر انتقاد کننده و به فهمیدن، نیازمندیم و محتاج محیطی تاریخی و فلسفی هستیم تا مستقل گردیم و توانائی تشخیص و تصمیم بدست آوریم. همهٔ افراد ملت باید از راه جریان تربیت دائمی به پایه‌ای بلندتر برکشیده شوند، و از علم ناقص به سوی علم کامل، و از تفکر اتفاقی و آنی به سوی تفکر مرتب و دائمی سوق داده شوند، تا بدین‌سان هر فردی از زنجیر عقاید جزمی آزاد شود و گام در راه آزادی بنهد. تنها در این صورت می‌توان چشم داشت که اکثریت مردمان هنگام انتخاب نمایندگان و اخذ تصمیمها، از روی تفکر و آگاهی، خوب را از بد باز شناسند و بگزینند.

راه دومی هست که عبارت است از تربیت عملی ملت از راه شرکت دادن اکثریت در وظایف معین زندگی. از این رو مشارکت افراد در ادارهٔ آزاد و پرمسئولیت روستا و شهر برای پیدائی اخلاق دموکراتیک ضروری است. بدین‌سان مردمان با تمرین عملی در ادارهٔ محیط کوچک خود، توانائی از عهده برآمدن وظایف بزرگتری را که دموکراسی بر دوششان می‌نهد بدست می‌آورند.

راه سوم برقرار کردن خود انتخابات است. شکل انتخابات اهمیت بسیار دارد، مثلاً انتخاب هر شخصی به میل انتخاب کننده یا انتخاب از روی سیاهه‌های معین؛ نتیجهٔ انتخابات: اکثریت مطلق یا اکثریت نسبی؛ انتخاب مستقیم یا غیر مستقیم؛ و مانند آن. شکل واحدی که صحت انتخابات منحصر به آن باشد، وجود ندارد؛ ولی شکل به هر حال در چگونگی جریان امور اثر دارد.

نکتهٔ اساسی این است که انتخابات درست، یگانه وسیلهٔ نگاهداری آزادی و حقانیت حکومت است و برای پیشگیری از پیدائی استبداد و وحشت (ترور) راهی جز آن نیست. نشانهٔ استبداد، از میان بردن انتخابات اصیل و راستین، و اجرای انتخابات صوری است: بدین وسیله استبداد بر

آزادیخواهی عصر ما احترامی دروغین و ریاکارانه نشان می‌دهد. از میان بردن انتخابات راستین در روزگار ما عیناً مانند کشتن شاه در روزگاران گذشته است: با این عمل در واقع حاکمیت ملت را می‌کشتند. با نابود ساختن چشمه مشروعیت، زورگوئی بصورتی وحشیانه روی می‌نماید و آزادی را پایمال می‌کند.

توکویل، با توجه به پدیده‌های انقلاب فرانسه، معنی سر فرود آوردن در برابر اکثریت را دریافته است: هنگامی که رهبران انقلاب خرد انسانی را پرستش می‌کردند و به نیروی همه جانبه آن اعتماد بی‌حد و حصر نشان می‌دادند و معتقد بودند که خرد انسانی قادر است بر اینکه هر قانون و هر سازمان و هر قاعده اخلاقی را پدید آورد، در حقیقت به خرد خودشان اعتماد داشتند، نه به خرد انسانی: «هیچ‌کس به اندازه این مردان به عقل و معرفت جامعه بی‌اعتمادی نشان نداده است». اینان مردمان را به همان اندازه به دیده حقارت می‌نگریستند که خدا را: «از پیروی جدی و راستین از اراده اکثریت همان قدر بیگانه بودند که از پیروی از اراده الهی. از آن زمان تقریباً در همه انقلابیون این خاصیت دو پهلوی را می‌توان دید. آنان از احترامی که انگلیسیان و امریکاییان به عقیده اکثریت هم‌میهنانشان می‌گذارند، دورند. در این دو ملت خرد انسانی به خویشتن اعتماد دارد، ولی هرگز در این باره به افراط نمی‌گراید؛ و به همین جهت سبب رواج آزادی شده است، در حالی که خرد ما تنها اشکال تساهل از بردگی پدیدآورده است.»

دیر زمانی است که بر انتخابات خرده می‌گیرند. می‌گویند: يك رأى هیچ فایده‌ای ندارد، از این رو، به زحمتش نمی‌ارزد. جریان انتخابات انسان را از شرکت در امور عمومی بیزار می‌کند. این نکته خود یکی از مهمترین محتوای طرز فکر انسان دموکرات امروزی است: راست است که يك رأى تقریباً هیچ است، ولی نتیجه انتخابات حاصل مجموع همه رأیهاست که از یکایک رأیها تشکیل یافته است. از این رو انسان دموکرات امروزی به خود می‌گوید: من از روی کمال جدیت و با تمام مسؤولیت رأى می‌دهم و در عین حال می‌دانم که ارزش يك رأى چه قدر اندک است. فروتنی و قناعت لازم است و لازم‌تر از

آن این است که آدمی، در عین فروتنی و قناعت، کاری را که ممکن است و از دستش برمی آید، بکند. رأی يك تن در عین ناتوانی تقریباً کامل، با این اندیشه دست بدست دارد که آراء افراد چون با هم جمع شوند سرنوشت همه چیز را معین می کنند.

۱۵. درباره ملتی که آزادی و حق دموکراسی را در واقع نمی خواهد، چه باید گفت؟ گمان نمی رود خواست و اراده روشن و راستین ملتی چنین باشد، بلکه احتیاج و احساسات، چشم اراده او را خیره کرده و از روشن بینی ناتوانش ساخته است.

ضرورت چنین است که همه مردمان در اندیشه آزادیند، زیرا آزادی پربهاترین چیزهاست، ولی بخودی خود به دامن هیچ کس نمی افتد و بخودی خود پایدار نمی ماند. آزادی را تنها آنجا می توان نگاه داشت که مردمان بر آن آگاه باشند و مسؤولیت نگاه داریش را بعهده بگیرند.

آزادی همیشه در حالت دفاع قرار دارد، زیرا همیشه در معرض خطر است. آنجا که ملتی این خطر را احساس نکند، در آنجا آزادی مرده است. افراط در اعتماد بر خویشتن، باسانی بندگی و سازمانهای زور را بدنبال می آورد.

۱۶. در عالم واقعیت دلایل شایان توجهی علیه آرمان سیاسی آزادی وجود دارد: سرنوشت همه آرمانها چنین است. می گویند به تجربه ثابت شده است که آزادی ناممکن است. ولی آزادی انسانی، همان نیروی است که چیزهایی را که ممکن نبودنشان بارها به تجربه ثابت شده است، در عالم تجربه به صورت واقعیت در آورده است. این موضوع بسته به این است که آیا ما با ایمان به خدا و با آگاهی از حیثیت انسانی و وظیفه انسانی، راه آزادی را بگزینیم و با شکیبائی بی حد و علی رغم همه شکستهای ناامیدکننده در این راه استوار بمانیم، یا آنکه تسلیم نیست انگاری شویم و سرنوشت خود را به تقدیر واگذاریم تا سرانجام آدمیان ماهیت آدمی را در وجود ما نابود سازند.

اساسترین نشانه آزادی، ایمان به آزادی است. همین قدر کافی است که آدمی کوشیده است تا آنجا که ممکن است به آرمان آزادی

سیاسی نزدیک شود، و با وجود نقایص بزرگ، در این کوشش کامیاب شده است. این خود سرچشمه امید آینده است.

وقتی به جریان تاریخ جهان نظر می‌افکنیم می‌بینیم که آزادی سیاسی آدمیان بندرت وجود داشته‌است، و حتی می‌توان گفت آزادی در طول تاریخ استثناست و بخش اعظم جهان روم در دوره جمهوری، و ایسلند، از استثنایا هستند. بزرگترین و مؤثرترین استثنایا انگلستان و سپس امریکاست. بر اثر نفوذ و سرایت آزادی از این کشورها، برخی از ملل قاره اروپا به آزادی گرائیدند، بی‌آنکه نیروی لازم را برای نگاه‌داری مداوم آن داشته باشند.

آزادی سیاسی پدیده‌ای باخت‌رزمینی است. وقتی که این پدیده را با تجلیات آزادی در هندوستان و چین مقایسه می‌کنیم، می‌بینیم که در این دو محیط فرهنگی، آزادی بی‌بنیان و غیرمداوم است، اتفاقی و شخصی است. از این رو حق داریم بپرسیم که آیا آزادی سیاسی شرط هر گونه انسانیتی است؟ با توجه به تاریخ ناچار باید به این پرسش پاسخ منفی داد. بی‌آزادی سیاسی هم، پیدائی حیات معنوی بزرگ، خلاقیت، و زندگی ژرف امکان‌پذیر شده‌است. ما که دلبسته آزادی سیاسی هستیم، و برای ما آزادی سیاسی از اندیشه انسانیت جدائی‌پذیر نیست، در برابر این پرسش مربوط به تاریخ جهان قرار داریم که آیا باخت‌رزمین چیزی شبیه به آزادی سیاسی برای تربیت تمام انسانیت عرضه خواهد کرد یا نه؟ می‌دانیم که از هنگامی که در نخستین قرن پس از میلاد در روم آزادی از دست رفت و استبداد سزار برقرار گردید و تسایت و لسونگینوس نوشتند که زندگی معنوی تنها در پرتو آزادی سیاسی امکان‌پذیر است، تا امروز همیشه در باخت‌رزمین فقدان آزادی سیاسی علت انحطاط معنوی تلقی شده‌است. با اینهمه از نظر کلی معنی و فایده تاریخ روشن کردن این نکته است که تحت شرایط گوناگون و روشهای مختلف حکومت، چه تحولاتی در زندگی معنوی و خلاقیت آدمی روی می‌تواند داد.

قدرت طلبی و زور همواره آماده جهش و حمله است؛ هنگامی که هنوز ناتوان است برای آغاز حمله چنین وانمود می‌کند که می‌خواهد

مردمان را از فشار زندگی رهایی دهد، سپس برابری و آزادی را تبلیغ می‌کند و آنگاه در صدد برمی‌آید که ملت را به نیروی سیاسی بزرگی تبدیل کند تا از آسیب دیگران در امان بماند (و هر بار نقاب منافع عمومی را به چهره می‌زند) و سرانجام عنان هوس و خودرایی خویش را رها می‌کند و صلاهی سلطنت و فرمانروائی درمی‌دهد.

در زندگی روزانه زور و خرد همواره در نبردند. هر دستور و فرمانی که به بحث و مذاکره پایان می‌دهد، هر سخن ناشی از خودرایی که خشم شنونده را برمی‌انگیزد، هر تصمیم یک‌طرفه، هر خواستن بیرون از حد توافق و قرارداد، در محیط خانواده آغاز می‌شود، به میان همکاران در دفاتر کار و ادارات سرایت می‌کند، و سرانجام صورت جنگ به خود می‌گیرد؛ زیرا آدمیان با این روش و تحت این شرایط خود را برای جنگ آماده می‌کنند و به چنان حالتی درمی‌آیند که تنها به کار جنگ می‌خورد.

در برابر قدرت و زور، خودفریبی سودی ندارد. طرحهای نظری برای سازمان صحیح جهان بدون توجه به واقعیت بی‌ارزش است. ولی هنگامی که واقعیت را در نظر می‌آوریم این تمایل غلط در ما ایجاد می‌شود که: یا بدون قدرت و زور زندگی کنیم و با تبعیت از قاعده «در برابر بدی نباید قد علم کرد» آماده شویم که به همه نتایج گردن بنهیم و شکیبائی پیشه کنیم و بی‌نبرد بمیریم؛ و یا زور را به عنوان شرط زندگی و عامل سیاست بشناسیم و بدی زور را به عنوان شرط اجتناب‌ناپذیر سیاست بپذیریم و تأیید کنیم.

این هر دو وضع به ظاهر منطقی می‌نمایند، ولی چون با معیار تکالیفی که آدمی بعهده دارد سنجیده شوند، معلوم می‌شود که هر دو بیراهه‌ای برای گریزند. زیرا ارادهٔ آدمی براینکه زور را در خدمت حق بکار ببرد، و قدرت را تحت بازرسی در آورد و محدود سازد، و در سیاست راه را همراه شریفترین نیروهای انسانی بجوید... این اراده به هیچ روی منطقی نیست و نمی‌توان آن را به صورت طرحی کامل پیش چشم آورد. این اراده تنها در طول تاریخ می‌تواند راه خود را بیابد.

تحتجر يك طرفه هیچ گاه بجائی نمی‌رسد. ولی راه درست، سازمان

جهانی درستی نیست که از سازش نظریات متناقض پدید آید. چنین سازمان درست و قاطعی حصه آدمیان نیست. یگانه راه درست، آزادی اراده و خواستن است در محیط باز امکان تحقیقات بی نهایت. این نکته را هم حق داریم بگوئیم که روح، این نقص را دارد که تبدیل به قدرت نمی شود، و قدرت نیز این نقیصه را دارد که با روح و ژرفنای انسانی پیوند نمی یابد؛ روح ناتوان می شود و قدرت فاسد و بد. ولی در این تنش و تناقض یگانه راه مسدود نشدنی تاریخ، این است که بگذاریم قدرت، عنصری برای حق شود تا هستی پایه ای برای آزادی انسان گردد.

آنچه ازین پس با عنوان سوسیالیسم و وحدت جهان مورد بحث قرار می دهیم با واقعیت قدرت، بهم پیوسته است. ولی ایمان معنی دیگری دارد. ایمانی که با واقعیت قدرت سروکار پیدا می کند، به عنوان ایمان از میان می رود. ایمان تنها در فضای آزادی، بی زور، به صورت حقیقت می تواند درآید؛ و در این صورت مهمترین پایه هاست برای جدیت و خلوصی که با آن، به عمل و اندیشه سوسیالیسم و وحدت جهان، نزدیک می توان شد.

الف. سوسیالیسم

۱. مفهوم سوسیالیسم و منابع آن

منابع متعدد به اندیشه سوسیالیسم غذا می‌رسانند، و از بیش از صد سال پیش همواره سبب پیداشدن خواسته‌هایی می‌شوند که تنها در صورتی که همه با هم برآورده‌شوند نتیجه مطلوبی به‌بار می‌توانند آورد.

فن، خواستار سازمان کار است. فن ماشینی، خواستار این است که کارخانه‌های بزرگ درست رهبری شوند، و به عبارت دیگر خواستار کار دسته‌جمعی و همکاری است. همه آدمیان خواستار اینند که از کالاهای مصرفی ضروری بهره‌مند شوند. هر کسی حق دارد که بخواهد امکاناتی زندگی‌اش فراهم گردد.

همه آدمیان خواستار عدالتند و به علت بیشترشدن آگاهیشان می‌توانند حق خود را بشناسند و به زبان آورند و از آن دفاع کنند؛ هم در مورد بار کاری که به دوششان نهاده شده عدالت می‌خواهند، و هم درباره سهمی که از حاصل کار باید ببرند. امروز هیچ‌کس نمی‌تواند به این خواسته‌ها بی‌اعتنا باشد. مسأله این نیست که آیا این خواسته‌ها برحقند یا نه، بلکه این است که چگونه می‌توان به آنها تحقق بخشید.

سوسیالیسم، امروزه به هر طرز فکر و هر تمایل و هر نوع برنامه - ریزی گفته می‌شود که محتوایش نظام همکاری و همزیستی همه آدمیان باشد، با معیار عدالت و طرد و نفی مزایای خاص. سوسیالیسم تمایل همه آدمیان امروزی است به سازمان‌دادن کار و توزیع حاصل کار به منظور

ممکن ساختن آزادی همهٔ آدمیان. بدین معنی و از این لحاظ امروز همهٔ مردمان سوسیالیست هستند، و خواسته‌های سوسیالیستی را در مرام همهٔ حزبها می‌توان یافت. سوسیالیسم مطلب اصلی روزگار ماست.

ولی آنچه گفتیم، برای تعیین مفهوم سوسیالیسم واقعی جدید کافی نیست. درست است که اندیشهٔ این سوسیالیسم بر اصل عدالت اتکا دارد، ولی پایهٔ این اندیشه در شکل مارکسیسم (کمونیسم) علم کل و دانستن همه چیز مربوط به امور انسانی است. طرفداران این اندیشه، تحقق کمونیسم را با روش دیالکتیک تاریخی از نظر علمی ضروری می‌پندارند؛ فعالیت فرد فرد کمونیستها فقط این تحقق ضروری را سرعت می‌بخشد. ولی کمونیستها با این عقیده و این قصد در تحقق بخشیدن به اندیشهٔ خود می‌کوشند که نتیجهٔ تحقق کمونیسم تنها برقراری نظم عادلانه برای آدمیان - بدان‌سان که هستند - نیست، بلکه دگرگون شدن خود آدمی است: آدمی از پیگانگی با خویشتن که نتیجهٔ اختلاف طبقاتی است رها خواهد شد و در جامعهٔ بی‌طبقه، ماهیت راستین خود را باز خواهد یافت و از چنان آزادی که تاکنون دیده نشده است و باروری روحی و معنوی، و سعادتی که تنها از هماهنگی همهٔ آدمیان ناشی تواند بود بهره‌ور خواهد شد.

کمونیسم علمی از آن حیث که رهائی و سعادت آدمیان را بر پایهٔ علم - بدان معنی که آن را می‌فهمد - استوار می‌سازد و نیازی به هیچ چیز دیگر نمی‌بیند، از پدیده‌های نمونهٔ عصر جدید است.

بنا به دیالکتیک تاریخی، در سر راه هدف، گذشتن از دوره‌ای از بزرگترین محرومیتها، غیرقابل اجتناب است. تحقق بخشیدن آرام و صلحجویانه به کمونیسم، بدین‌سان که سرمایه‌داران از قدرت خود چشم‌پوشند و جامعهٔ نو از راه مذاکره و توافق طرفین برقرار شود، به علت طرز فکر قدرتمندان سرمایه‌دار که ناشی از حکومت طبقاتی است، ناممکن شمرده می‌شود. دیکتاتوری پرولتاریا نقطهٔ عطف برقراری عدالت و آزادی است. برای رسیدن بدین منظور، به دو چیز احتیاج است یکی قدرت، که در بحران سرمایه‌داری به دست پرولتاریا می‌افتد، و دیگر برنامه‌ریزی بر پایهٔ علم.

۲. قدرت

اندیشه‌ها می‌توانند آدمی را بفریبند تا گمان کند که آنچه درست و موافق حقیقت است، قطعاً باید تحقق یابد. اندیشه‌ای که خود را درست می‌داند، ممکن است به غلط گمان کند که درستیش بتنهائی علت کافی برای تحققش است. راست است که اندیشه‌ها سبب پیدائی انگیزه می‌شوند ولی در جریان واقعی امور تنها به یاری قدرت به کرسی می‌توانند نشست. از این رو سوسیالیسم تنها به یاری قدرت تحقق می‌تواند یافت، قدرتی که در برابر مقاومت بتواند زور بکار ببرد.

آزادی آدمی در آینده بسته به این است که نیروی اندیشه سوسیالیستی چگونه با قدرت پیوند یابد، قدرت را چگونه بکار ببرد، چگونه در خدمت قدرت قرار گیرد، و به چه نحو بر قدرت چیره شود. برای اینکه آزادی در پرتو عدالت بدست آید، سوسیالیسم باید با نیروهائی متحد شود که آدمی را در برابر زور، خواه زور مستبدان و خواه زور توده‌ها، رهائی تواند بخشید و چنین امری همیشه به یاری قانون تحقق تواند یافت.

اصول آزادی سیاسی که در باخت‌زمین شکفته شده است، در خطر است. تنها سوسیالیسمی که آن اصول را بپذیرد، می‌تواند سوسیالیسم آزادی باشد. تنها چنین سوسیالیسمی جنبه انسانی و عملی پیدا می‌کند و از نظریه‌های مجرد که راه را برای بردگی انسان باز می‌کنند برکنار می‌ماند؛ در این راه عدالت خواستار آن است که همه حکومت کنند؛ ولی بی آنکه مردم متوجه شوند حکومت توده به دست عوام‌فریبان می‌افتد، و اینان بزودی صورت فرمانروایان مستبد به خود می‌گیرند و همه را برده خود می‌کنند و زندگی را بر پایه ترس استوار می‌سازند؛ ترس فرمانروایان مستبد روز بروز افزایش می‌یابد و ناچار به وحشت (ترور) پناه می‌برند؛ خود همیشه در حال سوءظن بسر می‌برند و با اعمال خود همه را دچار ترس و سوءظن می‌کنند، زیرا هر فرد از افراد جامعه دائم خود را در معرض تهدید احساس می‌کند. ضرورت برنامه‌ریزی که از مهمترین اصول سوسیالیسم است اگر به برنامه‌ریزی عمومی و فراگیر بینجامد سبب می‌شود که قدرت به جای آنکه در خدمت سوسیالیسم در آید، بر سوسیالیسم چیره شود. برنامه‌ریزی،

به یاری قدرت امکان‌پذیر است، و برنامه‌ریزی عمومی تنها به یاری قدرت مطلق. تا زمانی که قوانین، گرد آمدن سرمایه بسی‌حد و مرز را در دست سرمایه‌داران اجازه می‌دهد، پیدائی انحصار امکان دارد، و انحصار به تسلط سرمایه‌دار بر مصرف‌کنندگان می‌انجامد و همچنین اختیار سرنوشت کارگران مؤسسه انحصارگر، به دست آن مؤسسه می‌افتد، زیرا برای آن رشته از کار در بیرون از آن مؤسسه جائی نیست. پایان دادن به خدمت کارگر برابر است با نابودی او. برنامه‌ریزی عمومی تنها به دست دولت امکان‌پذیر است، دولتی که یا قدرت مطلق دارد و یا چنین قدرتی را از راه برنامه‌ریزی عمومی بی‌چنگ می‌آورد. این قدرت به مراتب بیشتر از قدرت هر انحصارگری در اقتصاد سرمایه‌داری است، و چنان همه چیز و همه کس را، و حتی زندگی خصوصی افراد را، زیر نفوذ و اختیار خود در می‌آورد که مانند آن در تاریخ دیده نشده است.

۳. برنامه‌ریزی و برنامه‌ریزی عمومی

در همه جای جهان برنامه‌ریزی، اندیشه‌ها را به خود مشغول داشته است و برنامه‌ریزی‌های عظیمی در نقاط مختلف صورت می‌گیرد و تحقق می‌یابد.

طرح هر نقشه و پدید آوردن هر سازمان برای رسیدن به هدفی، برنامه‌ریزی است. تا این حد، برنامه‌ریزی جزئی از زندگی انسانی است. تنها جانوران، بی‌نقشه و از روی غریزه زندگی می‌کنند. برای آگاه شدن از انواع برنامه‌ریزی، نکته‌های زیر را پیش چشم می‌آوریم:

کیست که برنامه‌ریزی می‌کند؟ منشأ برنامه‌ریزی یا ابتکار خصوصی مؤسساتی است که با دیگر مؤسسات در حال رقابتند: مرز این برنامه‌ریزی متعده ساختن منافع یک رشته است به منظور پیشگیری از رقابت میان اعضای اصناف یا انحصارگران؛ یا دولت برنامه‌ریزی می‌کند. دولت در برنامه‌ریزی یا به تنظیم ابتکارهای خصوصی به وسیله قوانین اکتفا می‌ورزد، و یا خود سازمانها یا مؤسساتی پدید می‌آورد که از آغاز جنبه انحصارگری دارند. مرز این گونه برنامه‌ریزی آنجاست که دولت اداره همه چیز را بدست گیرد.

موضوع برنامه‌ریزی چیست؟ یا يك سازمان است، یا تمام اقتصاد جامعه، و یا اصلاً تمام زندگی انسانی.

برنامه‌ریزیهای جدید در حوزه اقتصاد آغاز شده‌است، و امروز نیز اقتصاد میدان اصلی برنامه‌ریزی است. انگیزه برنامه‌ریزی رهائی از تنگنای اقتصادی است. همکاری آدمیان در اقتصاد، نخست بی‌برنامه بود. برنامه‌ریزی هنگامی آغاز شد که دشواری روی نمود و جریان کار، یا به‌طور کلی مؤسسه‌ای اقتصادی، در خطر افتاد. هدف از برنامه‌ریزی این بود که برای بهتر ساختن اقتصاد، و رهائی از آن دشواریها، راهی یافته شود.

در اواخر قرن نوزدهم، برای نخستین بار، اقتصاد جهانی پیدا شد. پیشتر هر کشور نیازهای خود را خود تأمین می‌کرد و در نتیجه، اقتصادش بسته برای خود بود (و تنها پاره‌ای کالاهای «لوکس» که مایحتاج عمومی نبود از راه معامله با کشورهای دیگر بدست می‌آمد). ولی در اواخر قرن نوزدهم همه ملت‌ها به سبب بهتر شدن وضع اقتصادیشان وابسته به یکدیگر شدند و وارد و صادر کردن کالاهای تولیدی و مواد اولیه رواج گرفت.

به دنبال این وابستگیها، اختلال‌هایی روی نمود که نخست مردمان از فهمیدنش ناتوان بودند (مثلاً هنگامی که کم و زیاد شدن بهای گندم، و خوبی و بدی وضع کشاورزان، وابسته به میزان محصول سالیانه کانادا یا روسیه شد). دشواری اقتصادی سبب شد که مردمان یاری دولت را خواستار شدند، و همه اشخاصی که سود و زیانشان بسته به رشته‌ای خاص بود، با وجود تضادهای متعدد که با هم داشتند، می‌خواستند دولت حمایتشان کند. نتیجه عبارت شد از بستن مرزها و محدود ساختن صادرات و واردات، که با وضع مقررات گمرکی و صادراتی آغاز گردید و به برنامه‌ریزی‌هایی به منظور رسیدن به خودبستگی از طرف دولتهای «توتالیترا» انجامید.

در زمان صلح این برنامه‌ریزی هنوز معتدل بود، ولی دو جنگ عمومی جهانی آن را تعمیم داد. اختلاف میان دو طرز فکر را به طور کلی چنین می‌توان نمود: اقتصاد جهانی به طور کلی بی‌برنامه است و می‌خواهد از راه بازار آزاد برای همه سودمند باشد. این نوع اقتصاد

تنها به شرطی می‌تواند پایدار بماند که در جهان صلح حکمفرما باشد و از این‌رو هدفش صلح جهانی است. اقتصاد مبتنی بر برنامه‌ریزی عمومی، به ظاهر خردمندانه می‌نماید، ولی در واقع سبب می‌شود که فقر عمومی روز بروز بیشتر رواج گیرد، و ارتباطها و نقل و انتقالها را یا معطل می‌گذارد و یا تحت نظر دولت قرار می‌دهد، و یگانه معیارش منافع آن‌سی یک کشور است. این گونه اقتصاد زائیده جنگهای بین‌المللی است و خود نیز تمایل به جنگهای تازه دارد.

دریانی کوتاه: منشأ برنامه‌ریزی همیشه تنگنایی اقتصادی است، و بزرگترین تنگناها، یعنی تنگنای حاصل از جنگ، منشأ برنامه‌ریزی عمومی است.

مشروعیت این گونه برنامه‌ریزی در زمان دشواری و تنگنا، بدین-سان مسخ می‌شود که قدرت‌طلبی دولت و اراده‌اش به دفاع از کشور و تحمیل قدرت خود بر کشورهای دیگر، از راه برنامه‌ریزی عمومی حداکثر نیروی آنی را به‌جنگ می‌آورد. با این انگیزه حداکثر محرومیت بر مردمان تحمیل می‌شود و دارائی و درآمد کشور صرف تولید سلاح می‌گردد، و تمام زندگی و نیروی جامعه وقف فتوحات جنگی و کشورستانی می‌شود زیرا تنها از این راه می‌توان با غارت دیگران، از ورشکستگی خود جلوگیری کرد. خلاصه، کاری که در زمان جنگ مفید و مشروع است، در زمان صلح، به خاطر جنگ آینده که یا طرحش ریخته می‌شود و یا می‌ترسند که روی بدهد، ادامه می‌یابد و از ضروریات زندگی می‌شود^۱.

ولی انگیزه تازه‌ای هم روی می‌نماید: حالت قدرت مطلق دولت، که به سبب ضرورت جنگ پیدا شده بود، در زمان صلح همچنان ادامه می‌یابد. در حالی که انگیزه نخستین، جنگ را وضع عادی تلقی می‌کرد و دوران صلح را زمان آماده شدن برای جنگ؛ انگیزه دوم، صلح را وضع عادی می‌شمرد، و می‌خواست در زمان صلح - از راه ادامه برنامه‌ریزی

۱. همه این عبارتها اشاره به روش حکومت آلمان است در زمان هیتلر. م.

عمومی و حکمرانی و سلطه مطلق بر مردمان - به عدالت و نیکبختی همه افراد کشور تحقق بخشد. ولی در اینجا چند اندیشه غلط نهفته است:

۱. در زمان دشواری، مثلاً دشواری ناشی از جنگ یا حادثه ناگوار طبیعی، برنامه ریزی عمومی ظاهراً یگانه وسیله ای است برای فراهم آوردن و توزیع کردن مواد غذایی، و همچنین توزیع کردن عادلانه فقر و دشواری: بدین معنی که همه افراد از مایحتاج ضروری زندگی به مقدار برابر بهره مند شوند.

ولی کاری که در چنین وضع فوق العاده ای تنها برای رسیدن به هدفی محدود در زمانی محدود مشروع است، به تمام اقتصاد، کار، تولید و توزیع، و حتی به تمام زندگی آدمی سرایت داده می شود؛ و بدین سان شکل مبارزه با دشواری موقت، شکل تمام زندگی می شود.

۲. می گویند فنون ماشینی ذاتاً اقتضا می کند که اداره اش به دست دولتی مقتدر باشد. ولی سازمان بزرگی که برای فن ضروری است، مرزی دارد که اگر از آن تجاوز کند از نیروی ثمربخشیش کاسته می شود. سازمانهای بسیار بزرگ ناچار به تحجر می گرایند، و هدفشان تنها نگاهداری خودشان می شود، از تحول و دگرگونی گریزان می گردند، و به علت انحصارطلبی با هر ابداع تازه ای دشمنی می ورزند. تحول و شکستگی و پیشرفت، آزمودن اندیشه های نو، و استقبال از امکانات تازه، تنها در حال نبرد رقابت امکان پذیر است. تنها در این حال است که همه نیروهای معنوی مجهز می گردند و بکار گرفته می شوند زیرا در میدان رقابت، غفلت و رشکستگی بدنبال می آورد.

۳. عدالتخواهی، در برابر بی عدالتیها و بدبختیهای ناشی از اقتصاد آزاد دوره لیبرالیستی، قد برافراخته است. تهمتی که به اندیشه اساسی لیبرالیستی نهاده می شود زاده لغزشهایی است که برآستی به علت خودخواهیهای آن دوره از اندیشه لیبرالیستی ناشی شده است. نظریه لیبرالیستی - چنانکه و. لیپمن نشان داده است - مزایای گروهی را (که از میان می توان برداشت) با حقوق بشر اشتباه کرده است (در حالی که حقوق بشر نه قابل تجاوز است و نه آن را از میان می توان برد). آن نظریه همچنین، مصونیت محدود اشخاص حقوقی را با مصونیت غیر قابل تجاوز اشخاص

حقیقی، و انحصار را با مالکیت فردی، اشتباه کرده‌است. مبارزه مشروع با اندیشه لیبرالیستی نباید به صورت مبارزه با خود آزادی درآید.

۴. شکل اقتصاد: رقابت آزاد یا اقتصاد برنامه‌ای

اقتصاد برنامه‌ای آنجاست که رقابت و بازار آزاد محدود گردد یا از میان برده شود. این گونه اقتصاد با پیدائی شرکتهای بزرگی که، زیر عنوان «تراست»، صاحب انحصار شدند آغاز گردید و سپس به صورت اقتصاد دولتی درآمد.

درباره اقتصاد این پرسش مطرح است که آیا اقتصاد آزاد را باید برگزید، یا اقتصاد برنامه‌ای را؟ از کدام يك از این دو نتیجه بهتری می توان چشم داشت: اندیشه و خرد همه مردمان، که از راه ابتکار آزاد و رقابت تحقق می‌یابد، یا اندیشه و خرد گروهی از اهل فن که می‌کوشند از راه برنامه‌ریزی عمومی نیکبختی همه را تأمین کنند؟ آیا باید به خطری که بازار آزاد و نتیجه رقابت، بدن‌سال می‌تواند آورد، تن در داد؛ یا به خطری که رهبری اقتصاد جامعه از راه تقسیم کار و سود به وسیله دیوانسالاری دربر دارد؛ و مقام داوری به کدام يك از این دو باید سپرده شود؛ به بازار آزاد، که در میدان آن، رقابت سبب کامیابی یا ناکامی می‌تواند بود؛ یا به اقدامهای يك جانبه گروهی آدمیان که از طریق دیوانسالاری حق تصمیم گرفتن دارند؟

در بازار آزاد هر کسی می‌تواند کالائی را که ساخته‌است و همچنین کار و اندیشه خود را عرضه کند، و سلیقه و میل و احتیاج هر کسی ارضا می‌شود. داور در اینجا کلیه افراد جامعه‌اند و هر اقلیت کوچک هم می‌تواند مطابق میل و سلیقه خود از این بازار برخوردار شود. اینجا به جای يك نواختی، انواع و رنگهای فراوان هست؛ و صاحب هر سلیقه خاص می‌تواند محیط زیست خاص خود را بسازد. رقابت، آدمیان را بجنبش می‌آورد و کشمکش میدان رقابت مجبورشان می‌کند که تا بالاترین قله امکان بشری پیش بروند.

بحث در باره این مسأله، همیشه نخست در محیط اقتصاد آغاز می‌شود. در اینجا برنامه‌ریزی عمومی همیشه به معنی از میان بردن بازار آزاد

به نفع محاسبات آماری و اخذ تصمیم در باره کار و تولید و توزیع بر پایه دانش و سلیقه کسانی فهمیده می شود که برای این منظور بکار گمارده شده اند، و طرفداران این گونه برنامه ریزی، خود را می ستایند که توانسته اند اقتصاد خردمندانهای را که هدفش برآوردن نیازهای عمومی است جایگزین بازار آزاد، که نامش را اقتصاد سودجویان می نهند، بسازند. ولی برنامه ریزی عمومی، به طور نامستقیم به رهبری تمام زندگی انسانی می انجامد و حتی به آفرینش معنوی هم، که پیش از هر فعالیت دیگری به ابتکار شخصی بسته است و تحت هر گونه رهبری برنامه ریزی شده خفه می گردد، عنان زده می شود. در دنیای آزاد حتی سلیقه و یلهلم دوم هم به عنوان سلیقه های شخصی و خصوصی (هر چند به یاری پول و نهادهای مطیع دولتی با زرق و جلا نشان داده می شد) می توانست به صورت واقعی در میان جلوه های بیشمار زندگی معنوی که به هیچ وجه تحت تأثیر آن قرار نمی گرفتند عرضه شود و به علت تهی بودنش مورد تحقیر یا مایه تمسخر قرار گیرد. ولی در دنیای «توتالیتار» تنها سلیقه هیتلر حکم می کرد که کدام کس حق دارد نقاشی کند و کدام نه. در چنین وضعی دیگر از آزادی افراد در انتخاب وسایل ارضای نیازهایشان، و از گوناگونی عرضه ها و امکانات کوشش و آزمایش اینکه چه چیز مردمان را خوش می آید، اثری نمی ماند. مثلاً نوشته های کانت تنها به کار عده معدودی می آید و در اقتصاد برنامه ای که جز نیازهای توده ها و سلیقه های قدرتمندان و نظریات و عقاید دولت، معیاری ندارد جایی برای آنها نیست تا روزی دولت دستور دهد که کتابهای «نقد» کانت به مقداری مناسب برای رفع نیاز توده چاپ شود. کثرت فوق العاده نیازهای آزاد ممکن می سازد که در جنب کالاهای بازاری، بهترین آثار آفرینندگان هم پدید آید و عرضه شود، زیرا همیشه گروهی خاص طالب و خریدار اینها هستند. ولی اقتصاد برنامه ای، به عکس، تنها به سیاهه ای از کالاهای معین توجه دارد که مبنایش نیاز توده ها است. بدین جهت به جای آدمیان، کله های دیوانسالاران حکم می کنند که چه باید رشد کند و چه نباید رشد کند.

این مطلب ثابت شده است که برنامه ریزی عمومی اقتصادی را نمی توان به اقتصاد محدود کرد، زیرا به طور اجتناب ناپذیر تمام زندگی

انسانی را فرامی‌گیرد. رهبری اقتصاد، از راه شکل زندگی که بر اثر آن پدید می‌آید، به رهبری تمام زندگی می‌انجامد.

هر کس که رقابت را سبب بیداری همه نیروهای انسانی می‌داند و طرفدار اقتصاد آزاد است، بر این عقیده است که زنجیرها باید برداشته شود، مرزهای کشورها باید باز شود، و همه مردمان جهان باید به آزادی بتوانند با یکدیگر ارتباط یابند. چنین کسی تصویری از جهان آینده در نظر دارد که در آن از قدرت دیوانسالاران کاسته خواهد شد.

ولی کسی که با توجه به بی‌نظمی، و بحرانهای اقتصادی پیش‌بینی نشدنی، و هدر رفتن نیروی کار و تولید بیش از حد نیاز، و بی‌نیرو شدن رقابت، و بدبختی ناشی از بیکاری و گرسنگی با وجود همه امکانات فنی، رهائی آدمیان را در برنامه‌ریزی عمومی می‌بیند، خواهان این است که تمرکز قدرت روز بروز بیشتر شود تا جایی که عنان رهبری همه چیز به دست مرکزی واحد بیفتد.

گروهی برآنند که آن هر دو نظریه نادرست است، باید راه میانه را گرفت و از افراط و تفریط پرهیز کرد. ولی باز این پرسش اساسی پیش می‌آید که کدام یک از آن دو برتر از دیگری است. پس از آنکه این تصمیم اساسی اخذ شد، نظریه دیگر هم، به عنوان نظریه کم‌اهمیت‌تر، پذیرفته می‌شود، ولی بنحوی که شامل همه جهات و شؤون نشود.

در اقتصاد آزاد هم برنامه‌ریزی وسیع ضروری است، ولی این برنامه‌ریزی محدود است، و در برنامه‌ای که ریخته می‌شود این نکته نیز مندرج است که عنان آزادی رها شود و شرایطی فراهم آید که تحت آن رقابت به عنوان وسیله گزینش و تأیید بهتر، باقی بماند. این برنامه بی‌برنامگی، حدود و امکانات را از راه قانون پدیدمی‌آورد.

از این گذشته، رشته‌هایی هست که در موردشان برنامه‌ریزی برای حوزه‌های محدود ضروری است تا از رقابت پیشگیری شود: مثلاً در سازمانهای مربوط به راه آهن و پست، و استخراج و تحویل مواد خامی که معیار کیفی دارند، مانند معادن ذغال. در این موارد آزادی بدین‌سان به جای خود می‌ماند که همه مردمان برای خرید این مواد حق برابر دارند نه آنکه تنها عده‌ای خاص از این حق بهره‌ور باشند.

سؤال این است که در کشوری که دارای وسایل تولید کافی است در چه مورد و تا چه اندازه برنامه‌ریزی از راه سازمانهای بزرگ مفید می‌افتد. حداکثر سوددهی به هیچ وجه معیار نیست. به خاطر آزادی، به خطر جنگ و دشواری اقتصادی می‌توان تن در داد. ولی اگر قرار است برنامه‌ریزی شود، باید میان برنامه‌ریزی سازمانهای خصوصی و برنامه‌ریزی دولتی یکی را برگزید. برای آنکه منافع عموم تأمین شود، چاره‌ای نیست جز اینکه سازمانهای انحصاری تحت مراقبت محدود دولتی - که حدودش را قانون باید معین کند - قرار گیرند و در تعیین حدود مراقبت دولتی این نکته باید معیار باشد که رقابت طبیعی از میان نرود و کار اجباری و ممنوعیت اعتصاب و از میان رفتن آزادی کارگران در تغییر محل کار، و جلوگیری ابتکار کارکنان برای نزدیک شدن به عدالت - که به معنی قطعی و راستین هرگز تحقق نمی‌یابد - جای آن را نگیرد. چنین می‌نماید که سازماندهی و برنامه‌ریزی که از مقتضیات ضروری دستگاه فنی است اصولاً با رقابت آزاد و رواج قانون در جامعه، و آزادی انسانی مانعة‌الجمع نیست.

برنامه‌ریزی عمومی امکان تحریک نیروهای آدمیان را از راه رقابت از بین می‌برد، و از این رو می‌کوشد چنان امکانی را از راه رقابت در انجام دادن مقدار کار برقرار کند؛ ولی اصل کشاکش میدان رقابت به‌طور کلی از میان برمی‌خیزد. داور به جای آنکه نظر و سلیقه عموم باشد، از طرف دولت معین می‌گردد و تصمیمها با توجه به خود موضوع گرفته نمی‌شود، بلکه خصوصیتی که چندان ارتباطی با خود موضوع ندارد پایه قضاوت قرار می‌گیرد. می‌کوشند ابتکار را برانگیزند ولی شرایط موجود، هر ابتکاری را از شکفتگی باز می‌دارد.

اگر بخواهیم روشن و قاطع عمل کنیم دو راه در پیش داریم: یا باید به امکانهایی که برخورد آزاد نیروها با خود می‌آورد اعتماد کنیم و از لغزشهایی که در جریان این برخوردها پیش می‌آید نهراسیم، زیرا امکان تصحیح و جبران همیشه به جای خود باقی است؛ یا تسلیم دنیائی شویم که همه جزئیاتش توسط آدمیان برنامه‌ریزی شده است، با همه ویرانیهای معنوی و انسانی.

۵. وسیله برنامه‌ریزی: دیوانسالاری

هر سازمانی که فعالیتش مستلزم اشتغال گروهی از آدمیان باشد، نیازمند دیوانسالاری است. در مصر قدیم و دیگر کشورهای بزرگ باستانی و در کشور بزرگی که فریدریش دوم پدید آورده بود دیوانسالاری وجود داشت و اثر می‌بخشید، ولی در دولت‌شهر یونانی نشانی از آن نبود. فن (تکنیک) تازه به سازمان و تأثیر دیوانسالاری امکان‌هایی بخشیده است که تا کنون مانند آن دیده نشده بود. از این رو امروز دیوانسالاری می‌تواند براستی همه شئون زندگی آدمیان را فراگیرد.

دیوانسالاری، حکومت گروهی کارمند اداره‌نشین است از پشت میز اداره، بر پایه مقررات و آئین‌نامه‌ها. دیوانسالاری همانند ماشین است، ولی تأثیرش بسته به طرز فکر کارمندان.

سنخهای گوناگون کارمندان را بدین‌سان می‌توان تشریح کرد: کارمند آرمانی همواره همچون پژوهشگری در اندیشه و وظیفه خویش است. صد و بیست سال پیش، از کارمند ارشدی که در شرف مرگ بود پرسیدند: به چه می‌اندیشی؟ پاسخ داد: درباره دولت. این گونه کارمند، مطیع مقررات است، ولی در فهم مقررات آزادی خود را از دست نمی‌دهد. از این رو معنی و هدف آن چیزی را که دیوانسالاری در خدمت آن است از چشم دور نمی‌دارد، می‌کوشد اوضاع و احوال معین و معلومی را که باید درباره‌شان تصمیم بگیرد، خود درک کند و همواره پایبند این است که عمل دیوانسالاری را به کمترین حد ممکن محدود سازد و همیشه از خود می‌پرسد که در کدام موارد می‌توان از تأثیر دیوانسالاری کاست و چنان عمل کرد که کار دیوانسالاری به نحو روشن و سریع پیش برود، و در هنگام عمل پایبند انسانیت و آماده یاری است.

يك پله پائینتر از او، کارمندی است که شیفته دیوانسالاری است و تمام همش صرف توسعه دادن و بغرنج ساختن دیوانسالاری می‌شود، از موقعیت و مقام خود لذت می‌برد، ولی مردی درستکار است، و در همه موارد مقررات را رعایت می‌کند.

کارمندی که در پله سوم جای دارد اخلاق کار و وفاداری به جامعه

و دولت و شیفتگی به خدمت و درستی را از دست داده است. معیار برای او میزان رشوه و نظر خصوصی است. خلا^۱ و بی معنائی کار، او را در خود گرفته است. از این رو روز بروز سستتر می شود و کار کردن در نظرش گذراندن وقت اداری است. هر که در کارش جدیتی ورزد در نظر او آرامش اداره را بهم می زند. چنین کارمندی به جای آنکه وظایف معین و معلومی را با دقت انجام دهد، تنها خود را خسته می کند و مسائل را به جای آنکه حل کند از سر خود باز می کند. در نتیجه کارها بکندی پیش می رود و کار امروز به فردا افکنده می شود. کارمندی که خود در مانده و ناتوان است، از اینکه سرنوشت دیگران بسته به کار و تصمیم اوست لذت می برد و خلا^۲ و بی معنائی را که بر او و محیطش مستولی است، زیر پرده اصطلاحات تو خالی، مانند وظیفه اداری، منافع عموم و عدالت، پنهان می کند، و انتقام ناتوانی خود را از مردمان بیدفاع می گیرد. در نتیجه، رفتار سازمان با مراجعان همانند رفتار مهربان و آماده به یاری مؤسسه ای اقتصادی با مشتریانش نیست؛ بلکه رفتار حاکم با محکوم است؛ دور از نزاکت، بی ملاحظه، حيله گرانه، مایل به منتظر گذاشتن و پاسخ منفی دادن.

چگونگی انحطاط دیوانسالاری را از صورت اصلی خود - یعنی شکل حکومتی سودمند که به مرزهای خود قانع است و به واسطه شخصیتهای مهربان و آماده به یاری عمل می کند - به دستگاهی معطل کننده و بازدارنده و زورگو، بدین سان می توان توجیه کرد: دیوانسالاری وسیله است، ولی خاصیتش این است که میل دارد خود را به صورت هدف در آورد. از این رو رفته رفته جنبه ابزار بودن را از دست می دهد و مستقل می شود، و همین که استقلال یافت به جای محدود ساختن خود، می کوشد خود را تا بینهایت توسعه دهد.

این خود خاصیت طبیعی کار کردن از روی مقررات است: وقتی که اعمال دیوانسالاری فلاکت و آشفتگی بیمار می آورد هیچ کس احساس مسؤولیت نمی کند و در صدد جبران خطای خود بر نمی آید، بلکه بهانه ای پیدا می شود تا مقررات تازه تر و پیچیده تری وضع شود. اعتقاد تزلزل ناپذیر به اینکه مقررات داروی همه دردهاست، در این راه است که ابتکار

فردی را بکلی از میان ببرد. برای گشودن هر مشکل تنها يك راه دیده می‌شود: وضع مقررات تازه. ولی این راه نتیجه‌ای ندارد جز اینکه همه کارمندان را به حد مشت‌ی اسباب و ابزار، که هیچ اندیشه و ابتکار شخصی ندارند، تنزل دهد. پیچیده‌تر ساختن مقررات و پائین آوردن افراد ملت به پایه صغیری و محجوری، سبب می‌شود که همین ملت روز بروز کارکنان بیشتری در اختیار دیوانسالاری بگذارد، و بدین‌سان سرانجام همه در خدمت این دستگاه بیفایده درآیند.

اشترك منافع همه کارمندان دیوانسالاری هم در این میان عامل مهمی است. دستگاه باید محفوظ بماند و توسعه یابد، زیرا ارزش و توانائی و زندگی کارمندان بسته به وجود آن است. از این رو دستگاهی که باید به مردم خدمت کند، به خود خدمت می‌کند و همواره در این اندیشه است که بقا و استحکام خود را تأمین کند، و چنین امری بدین جهت ممکن می‌شود که دستگاه به سبب پیچیدگی از نظر انتقاد و بازرسی مردمان دور می‌ماند و هیچ کس نمی‌تواند از چگونگی آن سر در بیاورد به استثنای آنان که در درون آن جای دارند، و اینان نیز هر يك تنها از حوزه خود با خبرند. از این رو نه مردم می‌توانند عیبه‌های آن را ببینند و نه مقامات بلندپایه دولتی: اشترك منافع کارمندان وسیله مطمئنی است برای ادامه حیات دستگاه. حتی وقتی هم که دیکتاتوری با همه وسایل ایجاد وحشت، دستگاه دیوانسالاری را ابزار کار خود قرار می‌دهد، تغییری در آن راه نمی‌یابد. دستگاه طرز فکر دیکتاتور را می‌پذیرد و خود وسیله‌ای برای ایجاد وحشت عمومی می‌شود و ابزاری برای رساندن سود یا زیان به افراد و گروه‌ها می‌گردد، بی آنکه کسی در آن قدرت مطلق داشته باشد. دستگاه از راه شرکت در ایجاد وحشت استقلال خود را استوارتر می‌کند، بطوری که حتی دیکتاتور هم که به آن فرمان می‌راند در عین حال ناچار می‌شود در برابر اشترك منافع کارمندان سر فرود آورد و در مقابل فساد روزافزون آن دم نزند.

۶. برنامه‌ریزی تا چه حد سودمند است؟

برنامه‌ریزی هنگامی به صورت مسأله درمی‌آید که این پرسش مطرح

می‌شود: آیا برنامه‌ریزی باید به هدفهای معین و معلومی محدود شود و بقیه امور را به بازی آزاد نیروها واگذار کند، یا آنکه باید همه اعمال و فعالیت‌های همه آدمیان را تحت نظم در آورد؟ به عبارت دیگر، برنامه‌ریزی باید از حیث موضوع و زمان محدود باشد، یا باید همه چیز را در برگیرد؟

نکته مهم این است که آیا می‌توان میان چیزهایی که برنامه‌ریزی درباره آنها ممکن و سودمند است، و اموری که برنامه‌ریزی درباره‌شان بیفایده است، مرزی معین کرد؟

برنامه‌ریزی عمومی ناچار باید به علم کل متکی باشد. بنا بر این نخست باید این نکته روشن شود که آیا علم کل درست، یعنی دانستن و شناختن تمام امور، وجود دارد؟ چنین می‌نماید که علم کل می‌تواند طرحی برای آینده پیفکند. این طرح برنامه عمل می‌شود: انسان می‌خواهد رسیدن وضعی را که قطعاً و بی‌هیچ تردید روی خواهد نمود با فعالیت خود تسریع کند، و با عمل خواسته و دانسته خود در جریان جبری امور مشارکت ورزد، و به عبارت دیگر، عنان جریان تمام امور را - چون می‌شناسد و می‌داند - در چنگ داشته باشد.

ولی علم کل، که مورد اتکای برنامه‌ریزی عمومی است، وجود ندارد؛ حتی در امور اقتصادی.

هیچ‌کس از پیچیدگی‌ها و ارتباط‌های واقعیات اقتصادی سر در نمی‌آورد. آنچه می‌دانیم همواره منحصر به جنبه‌های ساده است. ما در جهانی زندگی می‌کنیم که از روی عمد و مطابق برنامه پدید نیامده است، و اگر در این جهان با علم محدودمان هدفهای محدودمان را دنبال می‌کنیم، با رسیدن به این هدف‌ها در عین حال نتایجی بیارمی‌آوریم که از پیش نمی‌توانستیم از آنها با خبر باشیم. هیچ اراده‌ای نمی‌تواند تمام جهان را پدیدآورد و هیچ علمی نمی‌تواند آن را بشناسد. همچنان که اگر بخواهیم در تمام حیاتمان دست ببریم و دگرگونش سازیم آن را تباه می‌کنیم بی‌آنکه بتوانیم دوباره به حال اولش بازگردانیم، دنیای هستی هم که آدمیان در طول تاریخ پدید آورده‌اند همین گونه است. در يك اقتصاد شکوفا عوامل بیشمار در جریان امور اثر می‌بخشند. هیچ‌کس و هیچ فهمی

نمی‌تواند تمام آن را از پیش محاسبه و آینده‌اش را پیش‌بینی کند. خود علم اقتصاد وسیله‌ای برای کوشش و آزمایش است نه دستگاهی برای شناختن تمام موضوع آن.

ولی علم ما درباره آدمیان و تاریخ، غیر از نوع علمی است که درباره طبیعت و اقتصاد داریم؛ زیرا علمی است کاملاً نظری که نمی‌توان به‌کارش برد. در پرتو آن علم می‌توانیم دنیاهاى معنوی يك فرهنگ را ببینیم و بفهمیم و از راه پژوهش و تجزیه به کنش‌پس ببریم و معنی شخصیت انسانی و امکان زندگی آدمی را در ارتباط با عوالم متعالی و ماورای تجربه دریابیم، ولی به یاری آن نمی‌توانیم در این صدد برآئیم که خود دارای شخصیت شویم یا فرهنگی ایجاد کنیم یا اثری معنوی پدید آوریم. آنچه ما هر بار می‌خواهیم و مقصد خود قرار می‌دهیم شرط یا راه این‌گونه امکانهاست که بی‌آنکه خواسته‌شوند و مقصد قرار گیرند، تحقق می‌یابند. ما اگر چیزی را که بر حسب ذات و ماهیتش خواستنی نیست، هدف خود سازیم، آن را تباه می‌کنیم: آن چیز باید به ما بخشیده‌شود، هر چند خواستن و عمل ما در مورد اموری که می‌توان هدف قرارداد، و فعالیت دائم ما، شرط آن بخشیده‌شدن است. این خود اشتباهی اساسی است که ما دانش نظریمان را برای رسیدن به هدفی خاص بکار ببریم. ما تنها در مورد هدفهای محدود می‌توانیم از روی نقشه و با بکاربردن وسیله به منظور برسیم، ولی با چیزهای زنده نمی‌توان چنین کرد. اگر آنها را هدف سازیم و برای رسیدن به آنها نقشه طرح کنیم، همین کار ما سبب تباهی آنها می‌شود. چیزی که تحققش ممکن است، همین امکان تحقق موجب آن نمی‌شود که آن را بخواهیم و هدف قرار دهیم بی‌آنکه آسیب ببیند یا نابود شود.

«نیچه» می‌گوید: «اگر قرار است انسانیت به واسطه حکومتی که همه چیز را تحت نظر می‌گیرد، نابود نشود، باید از پیش شناسایی بالاتر از شناسایی کنونی درباره شرایط فرهنگ، به عنوان معیار علمی برای هدفهای اقتصادی پیدا شود.» این سخن حاوی هشدار است به همه آزمایشهای زودرس کنونی، و در عین حال حاوی اشتباهی است درباره اینکه ممکن است چنین علم فراگیری بدست آید که بتوان آن را

همچون وسیله‌ای برای برنامه‌ریزی عمومی بکاربرد. علم کل ناممکن است، زیرا تمام انسان و جهان چیزی نیست که بتواند موضوع علم قرار گیرد.

پس بدین نتیجه می‌رسیم: برنامه‌ریزی عمومی، که بتوان نتیجه سودمندی از آن چشم داشت، ممکن نیست. تنها کسی به آن روی می‌آورد که دربارهٔ دانائی و توانائی انسانی در اشتباه باشد. نکتهٔ اصلی در هر برنامه‌ریزی این است که مرزی که اگر از آن تجاوز شود برنامه‌ریزی محدود سودمند، به صورت برنامه‌ریزی عمومی زیانمند و ویرانگر درمی‌آید، روشن دیده شود. از این رو این پرسش روی می‌نماید: برنامهٔ معنی‌دار و سودمند تا چه حدودی را می‌تواند فراگیرد؟ برای تعیین مرز برنامه‌ریزی نکته‌های زیر را باید پیش چشم داشت:

۱. ما هرگز بر تمام آنچه هست علم و احاطه نمی‌توانیم یافت، بلکه همیشه در درون آن جای داریم.

۲. هر عمل نتایجی به‌سارمی‌آورد که از پیش خواسته نیست و نمی‌توان پیش‌بینی کرد.

۳. برنامه، تنها شامل امور مکانیکی و عقلی می‌تواند بود نه شامل موجودات جاندار و امور معنوی.

تمایل به برنامه‌ریزی عمومی با وجود ناممکن بودن آن، دو منبع دارد: سر مشق فن (تکنیک)، و اشتباه ناشی از این پندار که آدمی علم کل نسبت به تمام تاریخ دارد.

فن (تکنیک) منبع تمایل به برنامه‌ریزی عمومی است: هر جا که در فن نابسامانی روی بنماید آدمی می‌کوشد از راه برنامه‌ریزی درست، آن را بر طرف سازد. تحول و شکفتگی خود فن به جایی رسیده‌است که آدمی می‌تواند به دشواریهای ناشی از فن، به یاری فن چیره شود. ماشینها تکمیل می‌شوند و بهتر می‌گردند و شرایط کار تا آنجا که امکان‌پذیر است مناسبتر می‌شوند. ولسی بدین مقدار که درست و سودمند است قناعت نمی‌شود، بلکه می‌کوشند از راههایی هم که درستیشان مورد تردید است به

دشواریها چیره شوند: مثلاً برای جلوگیری از خطر کهنه‌شدن سریع ماشینهای موجود در برابر ماشینهای تازه‌تر، به خریدن و بی‌اثر گذاشتن اختراعات تازه توسط می‌جویند؛ و برای پیشگیری از ناخرسندی و خستگی و دچار خلا شدن آدمیان، می‌کوشند گذراندن اوقات آزاد کارگران را تحت برنامه‌های خاصی درآورند و سکونت و زندگی خصوصی آنان را سازمان بدهند. حتی بدین پایه نیز بس نمی‌کنند، بلکه می‌کوشند فقدان رهبری کلی فن (تکنیک) را از راه تابع فن ساختن خود رهبری، جبران کنند؛ و به عبارت دیگر می‌خواهند با پدیدآوردن سازمانی در برگیرنده همه چیز و همه امور در چارچوب سوسیالیسم دولتی، و از راه تحت نظر قراردادن و محاسبه همه امور به یاری علم، به جایی برسند که راههای درست به خودی خود پیدا شوند.

نتایج خارق‌العاده‌ای که در حوزه فن (تکنیک) از راه برنامه‌ریزی بدست آمده، چنان چشمها را خیره ساخته‌است که سرانجام این اندیشه مبتنی بر وهم روی نموده‌است که فناوری (تکنوکراسی) - یعنی رهبری فن به وسیله خود فن (تکنیک) - خواهد توانست به همه دشواریها و بدبختیها پایان دهد. این خرافه علم، که می‌پندارد به یاری علم همه کار می‌توان کرد، آدمیان را به سوی برنامه‌ریزی عمومی سوق می‌دهد. عصر فن می‌کوشد اندیشه دگرگون‌ساختن تمام هستی آدمی را به یاری فن (تکنیک) تحقق بخشد.

ولی همه کوششها برای اینکه فن به یاری فن در راهی انداخته شود که مایه نجاتی برای آدمیان شود، به جایی نمی‌رسد و حتی وضع را بدتر می‌سازد: به یاری دجال نمی‌توان بر شیطان چیره شد.

با برنامه‌ریزی نمی‌توان تمام هستی آدمی را دگرگون ساخت. اولاً آدمی باید همیشه به زندگی ادامه دهد، و نمی‌تواند چند لحظه‌ای زندگی را متوقف سازد و آنگاه از سر آغاز کند. در ثانی به یاری فن نمی‌توان بر فن (تکنیک) چیره شد و فناوری (تکنوکراسی) وسیله رهایی از اسارت فن (تکنیک) نیست. هر چه در این راه و با این وسایل بیشتر کوشیده‌شود، فلج شدن و اسارت بیشتر و سخت‌تر می‌شود.

منشأ آزادی در مرز فن (تکنیک)، آن انسانی است که در برابر اجبار ناشی از فن تسلیم نمی‌شود، بلکه از منبعی ژرفتر کسب نیرو می‌کند. مرز همه برنامه‌ریزیها و ساختنها آنجاست که آدمی ناچار است خود را برای رسیدن به امکانه‌ای خویش آزاد کند. اینجاست که می‌تواند به آن چیزی دست بیابد که بر حسب طبیعت و ماهیتش قابل پیش‌بینی نیست و اگر هدف قرار گیرد و مطابق نقشه و برنامه‌ای خواسته شود، آسیب می‌بیند، یا تباه می‌شود. آن چیز از آینده به سوی آدمی می‌آید؛ به طور ناگهانی و ساده و در عین حال حیرت‌انگیز، در آن سوی فن (تکنیک) و پیش از هر فن، در حالی که خود فن (تکنیک) را هم در درون دارد. آدمی آنجا که این فضای باز را در برابر خویش دارد و پیش از هر چیز از آن نیرو می‌گیرد و به سوی آن در حرکت است، آزاد است؛ هم آزاد از جهان‌بینی فنی شده، و هم آزاد از شکل‌های فنی خودآگاهی که امروز بدیهی می‌نمایند.

علم کل‌پنداری نسبت به تمام تاریخ منبع برنامه‌دیزی عمومی است؛ اندیشه تاریخ مسیحی - یعنی تاریخ یگانه نوع بشر از آفرینش تا بیرون شدن از بهشت و پیدائی مسیح و پایان جهان و روز داوری - منشأ فلسفه تاریخ دنیوی، به عنوان علم کل درباره تاریخ، شده است. تصویر کل تاریخ ناشی از اندیشه تقدیر، بدان‌سان که آگوستین قدیس در نظر داشت، در فلسفه هگل به اندیشه ضرورت مفهومی تحول یافته است که به نحو جدلی (دیالکتیکی) بر تاریخ حکومت می‌کند، و آنگاه این نظریه به صورت اندیشه دیالکتیکی، ارتباط مهمی با اندیشه علیت یافته و تصور ضرورت تاریخی مارکسیستی را پدید آورده است؛ و سرانجام اندیشه علیت به تمام جریان تاریخ سرایت داده شده و سبب پیدائی این پندار گردیده است که جریان تاریخ تابع ضرورتی است که می‌توان شناخت.

این اندیشه‌ها سبب پیدائی این اشتباه شده است که گویا انسان می‌تواند تمام جریان تاریخ را از آغاز تا انجام بشناسد، و این پندارهای مبهم رواج یافته است:

- جریان تمام امور تابع ضرورت است.

- همه چیز معین و معلوم است، و اگر انسان به حد کافی پژوهش

کند می‌تواند همه آنها را بشناسد.

- گذشته علت ضروری آینده است، و با شناختن گذشته می‌توان به چگونگی آینده پی برد.

- پیشگوییهای نادرست، زاده فرضیات نادرست نیستند، بلکه منشأ آنها شناسائیهای ناقص هستند که می‌توان نقصشان را بر طرف کرد. چند پیشگویی درست، به ظاهر این طرز فکر را تأیید می‌کنند؛ مانند پیشگویی حیرت‌آور «بک» درباره اینکه انقلاّب فرانسه چه پیامدهائی خواهد داشت؛ یا طرحهای «بورکهارت» درباره اوضاع آینده، یا پیشگویی «نیچه» درباره نیهیلیسم. ولی نباید از یاد برد که همه اینها پیشگوییهای درستی بود درباره چگونگی تحول وقایعی که روی داده بود.

تمام دنیای تاریخ، شناختنی و پیش‌بینی‌کردنی نیست، هر چند درباره یکایک وقایع آن می‌توان ارتباطهای علت و معلولی، و نقشها و ارتباطهای انگیزه‌ها و اوضاع و احوال را بررسی کرد و دریافت. شناختن این ارتباطها درباره وقایع جزئی، هرگز این امکان را به ما نمی‌دهد که بتوانیم تمام تاریخ را بشناسیم.

نادرستی علم کل درباره تاریخ از اینجا پیداست که مدعیان این علم منشأ همه وقایع و امور را علتی واحد می‌دانند، بدین معنی که یا برای یکی از علل (مثلاً "عوامل اقتصاد") جنبه مطلق بودن قائل می‌شوند و یا جریانهای واحد را، که گمان می‌برند به کنش راه یافته‌اند، به همه وقایع و امور تسری می‌دهند (مانند دیالکتیک روح عینی در نظریه هگل).

وظیفه آدمی این است که در فضای امکانهای تاریخ زندگی کند، و دنیای باز را پیش چشم داشته باشد؛ آدمی در درون این دنیا جای دارد نه در بالای آن! آن فضا را می‌توانیم به یاری طرحها، و با در نظر داشتن تصاویر گوناگون تحولات، و با کوشیدن به پیش‌بینی آینده بر پایه واقعیات گذشته و حال، روشن سازیم. ولی تسلیم این گونه تصاویر و طرحها و پیش‌بینیها نمی‌شویم زیرا همه اینها نشانه‌ها و علامتهای راه هستند، و به صورت سؤال باقی می‌مانند. تلقی کردن آنها همچون شناسائی واقعیات، هم برای حقیقت زیان دارد و هم برای اعمال و فعالیت‌های ما. اعمال ما تنها وقتی معنی دارد که در همه موارد فضای امکانها را باز نگاه

داریم.

تفسیر معنی تاریخ، غیر از شناسائی - مبتنی بر علت و معلول - تاریخ است. آنچه پشت پرده آگاهی روی می‌دهد و به ما نیروی جنبش می‌بخشد یا ما را از جنبش باز می‌دارد، آن را - در تفسیر - به آنچه در جریان تاریخ برای ما اهمیت دارد ارتباط می‌دهیم: انسان بودن آزاد بودن است؛ انسان به معنی راستین شدن، معنی تاریخ است. این خود يك امید اروپائی است که چیزی به ما یاری می‌کند که به این معنی تحقق بخشیم. ولی آن چیز وقتی به ما یاری می‌تواند کرد که فعالانه از آن سود بجوئیم. زیرا بدون آزادی، و بدون ادای وظیفه و احساس تقصیر در صورت غفلت در ادای وظیفه، هیچ واقعه‌ای که برای ما مهم است در تاریخ روی نمی‌دهد: جریان تاریخ با جریان عالم طبیعت فرق دارد.

همه آنان که برای انسانیت برنامه‌ریزی عمومی می‌کنند، با آدمی چنان رفتار می‌کنند که گوئی او را می‌شناسند؛ و برنامه‌ریزی را بر پایه انتظاری استوار می‌سازند که از شناسائی خود نسبت به آدمی دارند. در این باره دو نظریه مخالف هست:

یکی آنکه انسان همواره همان است، و ساختمان جامعه بدین منظور ساخته می‌شود که برای همه آدمیان، که ماهیتشان هرگز دگرگون نمی‌شود، حداکثر نعمت و آزادی فراهم گردد.

نظریه دوم حاکی از این است که انسان همیشه به يك حال نمی‌ماند، بلکه با دگرگون شدن اوضاع و احوالی که در آن زندگی می‌کند، دگرگون می‌شود؛ از این رو ساختمان جامعه باید چنان ساخته شود که تحول انسان در راه رسیدن به انسانیت راستین بیفتد. بر حسب این نظریه هدف برنامه‌ریزی، انسان آرمانی است. پیدائی جامعه نو، تنها به واسطه انسان دگرگون شده امکان‌پذیر است و انسان نو تنها با ایجاد چنین وضعی پدید می‌تواند آمد. چنین می‌نماید که گوئی انسانی که برنامه‌ریزی می‌کند، ماهیت انسان را به وجه کامل می‌شناسد و بر آن احاطه دارد و می‌خواهد او را بسازد و پدید آورد، همچنان که هنرمندی با یاری گرفتن از مواد اولیه، اثری هنری پدید می‌آورد: این طرز فکر ناشی از این گستاخی است که انسان خود را بالاتر از انسان می‌انگارد (مثلاً در اندیشه‌های

جوانی مارکس، یا در نظریه «ابرمد» نیچه).

ولی هیچ يك از این دو نظریه درست نیست، و راه درست را نمی‌نماید. راهنمای ما در زندگی باید این تصمیم باشد که در تحقق بخشیدن به آزادی بکوشیم، و خود این تصمیم را عامل صورت‌بخشیدن به آینده قرار دهیم، و در عین حال واقف باشیم به اینکه نمی‌دانیم این عامل چه آثاری در آینده پدید خواهد آورد. بدین جهت است که این پرسش تازه عصر ما این همه اهمیت دارد: برنامه‌ریزی در چه مورد و تا چه حد ممکن و سودمند است، و مرز برنامه‌ریزی کجاست؟

من راهی جز این ندارم که عمل کنم، بی‌آنکه از آینده با خبر باشم و نتایجی را که از عملم ناشی خواهد شد، بشناسم. در عین حال باید همواره در نظر داشته باشم که عمل من عاملی برای چگونگی آینده خواهد بود و بنا بر این، هدف عملم باید حقیقت و نیکی باشد.

اگر راستی این است که نه من می‌توانم بدانم که چگونه سازمانی برای جهان خوب است و نه سازمانی هست که بتوان برای آینده تجویزش کرد، پس باید از اندیشه سازمانی درست و موافق خرد برای همه جهان دست بردارم و به جای آن، همه ما - هرکس در جای خود - باید با عطف نظر به تمام جهان، بیندیشیم و عمل کنیم و هنگامی که برنامه‌ای می‌ریزیم یا چیزی را هدف قرار می‌دهیم باید تمام جهان را در نظر داشته باشیم: البته تمام جهان نه به عنوان چیزی حاضر، بلکه به عنوان آرمان (ایده). بازبودن برای آینده شرط آزادی است، و وسعت نظر شرط روشنی تصمیمهای کنونی. آدمی با توجه به امکانهای آینده می‌کوشد تصمیمهای درست را بیابد. تفکر در باره آینده این نیست که آن را تابع ضرورتی آشکار بپنداریم، بلکه این است که آینده را فضائی باز برای امکانها و احتمالات تلقی کنیم.

۷. سوسیالیسم و برنامه‌ریزی عمومی

سوسیالیسمی که به صورت کمونیسم، با شوق دست‌یافتن به رهائی انسانیت، از راه برنامه‌ریزی عمومی و بکار بردن زور و جبر، به شکل

دادن آینده همت می‌گمارد - و در اینکه رهائی انسانیت بدست خواهد آمد هیچ تردیدی به خود راه نمی‌دهد - بکلی بیگانه است با سوسیالیسمی که اندیشه تحقق بخشیدن به دموکراسی آزاد از راه همیاری آدمیان است. آن يك، مؤمنان خود را مسحور ایمانی می‌کند که در نقاب علم جلوهرگر است و آدمیانی را که به آن ایمان ندارند همچون مواد اولیه‌ای برای ماشین زور تلقی می‌کند. ولی سوسیالیسم دوم مسحور نمی‌سازد، در زمان حال زندگی می‌کند، و نیازمند روشنی خرد و تعقل و خواستار ارتباط و گفت و شنود و تفاهم دائمی آدمیان است.

آنجا که سوسیالیسم در جریان تحقیق‌یافتنش به مرزها و موانعی برخورد کند، تنها تعقل آرام می‌تواند به یاریش برسد. مثلاً باید درباره این مسأله اندیشیده شود که سازمان دادن به کار از راه برنامه‌ریزی، تا چه حد باید و می‌تواند پیش برود، و اگر از این حد تجاوز شود چگونه آزادی را نابود می‌سازد؟ یا این مسأله که، عدالت تا چه حد از راه مساوات قابل تأمین است، و تا چه حد از راه اختلاف وظیفه‌ها و اختلاف نحوه زندگی ناشی از آنها؟ رسیدن به عدالت تنها از راه کمیت و محاسبه ممکن نیست. از این گذشته، در حوزه اختلافهای کیفی، عدالت وظیفه‌ای است که راه رسیدن به آن پایان ندارد.

برای روشن ساختن فسرک کمونیسم با سوسیالیسم می‌توان گفت خاصیت کمونیسم مطلق انگاشتن خواسته‌هایی است که بخودی خود درستند، ولی همین که مطلق انگاشته شوند به صورت تعصب درمی‌آیند و در عمل به جای آنکه سبب ادامه شکل دادن در طی جریان تاریخ شوند، همه چیز را به يك سطح تنزل می‌دهند. مثلاً:

نخست: سوسیالیسم در برابر فردگرایی قد برافراخته است و از جامعه در مقابل سودجویی فردی و خودخواهی فردی و هوا و هوس فردی حمایت می‌کند. اگر این تقابل جامعه و فرد، مطلق انگاشته شود، حق فرد بکلی انکار می‌شود؛ در حالی که سوسیالیسم می‌خواهد به همه افراد آدمی امکان بدهد که به شخصیت خود تحقق ببخشند، کمونیسم از راه همسطح کردن همه افراد سبب نابودی شخصیت می‌گردد.

دوم: سوسیالیسم با سرمایه‌داری (کاپیتالیسم) مخالف است و می

خواهد وسایل تولید به جای ملک فرد، ملک جامعه شود. اگر این خواسته جنبه مطلق پیدا کند، به جای آنکه مالکیت فردی تنها در مورد وسایل تولید - کارخانه‌های بزرگ - از میان برداشته شود، الغای مالکیت فردی به طور کلی خواسته می‌شود، و بدین‌سان مالکیت فردی در مورد همه اموال و همه وسایل زندگی اشخاص که محیط زندگی آنان را تشکیل می‌دهد، و در مورد مسکن و آثار روحی و معنوی که برای افراد و خانواده‌ها به منزله قرارگاه هستی و زندگی است، و فرد نیروی جنبش و زندگی خود را از آنها کسب می‌کند و چهره ذات و ماهیت خود را در آنها منعکس می‌سازد، لغو می‌گردد: و این بدین معنی است که دنیای شخصی هر فردی پایمال می‌شود و شرایط ادامه تحول تاریخی هستیش نابود می‌گردد.

سوم: سوسیالیسم با لیبرالیسم مخالف است و می‌خواهد امور انسانی - به جای آنکه در میدان رقابت و بازار آزاد تابع بازی و عمل و عکس‌العمل نیروها باشد، و در برابر فقر و بدبختی بی‌اعتنائی نشان دهد - از راه برنامه‌ریزی نظم بیابد. مطلق‌انگاشتن این خواسته بدین معنی است که به جای برنامه‌ریزی در مورد هدفهای معینی که آثارش قابل پیش‌بینی است، برنامه‌ریزی عمومی در مورد همه چیز خواسته می‌شود؛ و مخالفت به حق با لگام‌گسیختگی هوسها و خودخواهیها، بدل می‌شود به مخالفت با آزادی، که تحققش تنها با باز گذاشتن راه برای امکانها و ابتکارها صورت‌پذیر است.

وقتی که این مثالها را با هم می‌سنجیم، در نظر اول همیشه به سوسیالیسم حق می‌دهیم. ولی همین که خواسته‌های سوسیالیسم جنبه مطلق می‌یابند و راه بر هر امکان دیگری بسته می‌شود آن خواسته‌ها به صورت مبهم و نامعین درمی‌آیند. از این رو به جای آنکه تسلیم مطلق‌انگاری شویم باید بکوشیم برای این پرسشها پاسخ درستی بیابیم: محدود ساختن فرد، و امر و اطاعت، تا چه حد باید پیش برود؟ - مالکیت فردی تا چه حد باید باشد و مالکیت جمعی تا چه حد؟ - برنامه‌ریزی تا چه حد ضروری و سودمند است، و تا چه حد می‌توان به جریان امور از راه آزادی ابتکار انسانی اعتماد کرد؟

خواسته‌های سوسیالیسم تا آنجا که معین و متکی به تفکر و تعقلند،

همیشه به مرزهای خاصی محدودند. ولی همین که مبهم و نامعین می گردند، و تحقق جهانی پر از نیکبختی موهوم ممکن فرض می شود، خواسته ها، مجرد و مطلق می گردند، و بدین سان سوسیالیسم از صورت ایده (آرمان) به صورت ایده ثلویژی (مسلك) تحول می یابد. خواستن تحقق تمام و کمال، اگر نیک نگریسته شود، در عمل مانع تحقق می شود، و راه زور و اجبار، به بردگی می انجامد.

نظام درستی برای جهان وجود ندارد. عدالت و وظیفه ای است بی انتها، و اگر بخواهیم از راه برنامه ریزی و با جبر و زور نظام پنداری درستی برای جهان برقرار کنیم، هرگز راه به عدالت نمی یابیم. زیرا هر جا که آزادی از میان برود، عدالت ناممکن می شود.

از سوی دیگر، اگر هوا و هوس افراد کاملاً آزاد گذاشته شود، بیعدالتی رواج می یابد و بدون عدالت، آزادی امکان پذیر نیست.

سوسیالیسم در اساس خود پاسدار اندیشه آزادی و عدالت برای همه است و از مطلق انگاری دور است. هر کسی می تواند از راه بینش و تعقل با آن پیوند بیابد، و از این رو سوسیالیسم می تواند همه مردمان را به هم پیوند دهد. ولی این قابلیت آن زمان از میان می رود که سوسیالیسم به ایمان تعصب آمیز بدل شود و از راه مطلق انگاری صورت جزمی بپذیرد و به زور توسل جوید.

سوسیالیسم، امروز راه حل مسأله بزرگ آزادی همه آدمیان را در آن می بیند که با ایجاد نظامی، این امکان فراهم آید که آدمیان در برابر آنچه ضروری است تسلیم شوند، ولی بنحوی که با این تسلیم شدن، آزادی خود را توسعه دهند و به مرتبه بالاتری برکشند. نظام زندگی، مسأله بزرگ عصر ماست که هنوز حل نشده است. سوسیالیسم سخنگوی همه تمایلات و جهت های است که هدفشان رسیدن به آن نظام است، و به هر اندازه که بتواند بی توسل به زور، اتفاق نظر پدید آورد و گام بگام همراه تاریخ پیش برود، و از هول تحقق بخشیدن فوری به چاه نیفتد، به مقصود نزدیکتر خواهد شد. ولی اگر از راه بدر رود، و در چاه بیفتد، بیم آن است که تاریخ پایان برسد، مگر آنکه آدمی با همه این احوال باز هم از ژرفای ماهیت خویش دوباره راه های دیگری بیابد.

ما نمی‌دانیم که آیا با تحقق یافتن سوسیالیسم آزادی سیاسی در جهان بیشتر خواهد شد یا از میان خواهد رفت. هر کسی که از گستاخی ناشی از پندار دانستن همه چیز رهائی یافته‌است، تنها همین قدر می‌داند که آزادی نه بخودی خود بچنگ می‌آید و نه اگر به حال خود رها شود، می‌ماند. آزادی چون همیشه در معرض خطر است، تنها در صورتی می‌ماند که همه کسانی که خواستار آنند، چه در گفتار و چه در کردار، تمام هستیشان را وقف آن کنند. بی‌اعتنا شدن به آزادی، و اطمینان به داشتن آن، نخستین گام در راه از دست دادن آن است.

اندیشه آزادی، جزئی از حقیقت انسان بودن است. ولی نیرو و گستاخی مخالفت با آزادی هم در ذات انسان نهفته‌است. گاه پیش می‌آید که عقل و فهم ما بوحشت می‌افتد و در لحظه‌های تاریک، در امکان شکوفائی آزادی تردید می‌کند. ولی همین که پیادمی آوریم که انسان هستیم، ایمان به آزادی زنده می‌شود و سر بر می‌دارد.

ما به کسی که با چشم باز و فکر روشن خطر را می‌بیند - و از انسان آزاد انتظاری جز این نمی‌توان داشت - بیشتر اعتماد داریم تا به کسی که ناتوانی آدمی را در بچنگ آوردن آزادی قطعی می‌پندارد بی‌آنکه به تیرگی درون و تاریکی باورهای جزمی خود پی برده باشد.

۸. انگیزه برنامه‌ریزی عمومی و چیرگی بر آن

روشن نبودن اینکه چه راهی باید پیش گرفت، در هنگام ضرورت سبب پیدائی این اعتقاد می‌شود که برنامه‌ریزی عمومی درمان همه دردهاست. چنین می‌نماید که گوئی علمی بالاتر از همه علوم می‌تواند آنچه را انسان می‌خواهد، به او بدهد؛ و گوئی این علم آماده است و در دسترس اوست (خرافه علم). آرزوی رسیدن به این علم شفا بخش، که به صورت یک رهبر و پیشوا متجلی است، یعنی ابرمردی که انسان حق دارد کورکورانه به دنبالش بیفتد و از فرمانش اطاعت کند و هر کاری ازو ساخته‌است، سبب پیدائی امیدی واهی شود، ناشی از تقصیر خود آن آدمیانی است که روشنی اندیشه و تعقل را از دست داده‌اند.

انبوهی از مردمان برنامه‌ریزی عمومی را یگانه راه رهائی از

دشواریها می‌پندارند. حتی در جمعی کثیر این پندار به صورت طرز فکر ثابتی درآمده است که از راه برنامه‌ریزی عمومی و مجبور ساختن مردمان به اجرای آن، هر گونه دشواری و بی‌نظمی از میان خواهدرفت و نیکبختی تأمین خواهدشد.

چنین می‌نماید که آدمی با این پندار چشم از واقعیت آنچه می‌گذرد برمی‌بندد و در محیط تنگ هدفهائی که برای او مفهومند، هر تکلیفی را که دولت به عهده‌اش می‌نهد، ادا می‌کند. ولی پرده این پندار ناچار روزی دریده خواهد شد و او خواهددید که در خدمت نیروهائی پنهانی وسایل نابودی خود را فراهم آورده است، و آنچه به چشمش پیشرفت و کامیابی جلوه می‌کرد در واقع گامهائی برای ویرانش بوده‌اند: می‌خواست از مسار بگریزد و در کام اژدها افتاده است.

این خود واقعیت هراس‌انگیزی است که اعتقاد کورکورانه به برنامه‌ریزی عمومی - که بسا بر پایه ایده‌آلیسم (آرمانگرایی) استوار است - چگونه آدمی را گام بگام به سوی منجلاب فقر و بیچارگی و بردگی و بی‌قانونی، که می‌خواست از آن بگریزد، می‌کشانند و در آن فرومی‌برد. این بدبختی هنگامی روی می‌نماید که آدمی از مرزی می‌گذرد که در آن سوی آن، برنامه‌ریزی سودمند و محدود به موارد معین، به برنامه‌ریزی عمومی و نامحدود و ویرانگر بدل می‌شود.

هنگامی که آدمی به جای دنبال کردن هدفهای معین و محدود و رسیدنی، چنین می‌پندارد که همه چیز را می‌داند و در یک نظر می‌تواند ببیند، بر تخت خدائی می‌نشیند؛ هر گونه رابطه‌ای را با عالم متعالی و ماورای تجربه گم می‌کند، از تجربه مبدا و ژرفنای امور بی‌بهره می‌گردد و به پندار واهی ایجاد نظام درست برای همه جهان و برای همیشه، دل خوش می‌سازد، امکان عروج را از دست می‌دهد و پرده دستگاه وحشت و استبداد می‌شود، و آنچه بظاهر به عنوان ایده‌آلیسم (آرمانگرایی) هدف انسانی انگیزه‌اش بود، به وحشیگری و پایمال کردن آدمیان و برده ساختن همه مردمان مبدل می‌شود و سرانجام همه نیروهائی را که سبب پیشرفت آدمیان است نابود می‌کند و برای جبران هر شکستی به زور و خونریزی بیشتر و رذیلانه‌تر توسل می‌جوید.

هیچ گونه برنامه‌ریزی عمومی چاره رفع دشواریها نیست. برای این منظور مبدأ و منشأ دیگری، که از آدمی به عنوان آدمی ممکن است برآید، باید پدیدار شود. آنچه اینجا مهم است، روحیه‌ای مبتنی بر ماوراءالطبیعه است که در اخلاق نمایان می‌شود، و بسته به این است که آیا برنامه‌ها و سازمانها تحت رهبری چنین روحیه‌ای هستند یا نه. وجدانی فراگیر باید مانع شود از اینکه میل به نوسازی آزاد کننده، آدمیان را به سوی بردگی بکشانند.

وقوف ما بر اینکه همه چیز را نمی‌توانیم دانست، ممکن است این پرسش را پیش آورد که آیا بهتر آن نیست که هیچ عملی نکنیم؟ پاسخ سطحی این پرسش چنین است: من باید عمل کنم تا زنده بمانم؛ هیچ کار نکردن، پنداری بیش نیست؛ عمل ما خود یکی از عوامل آینده است.

از این گذشته، می‌گویند: یا باید برنامه‌ریزی عمومی کرد، یا زندگی را به تصادف و اتفاق وا گذاشت؛ یا باید در شناسائی و حیثیت آدمیانی که وسائل نیکبختی را فراهم می‌آورند شرکت جست و یا برکنار ماند و دست روی دست گذاشت.

دانستن همه چیز و برنامه‌ریزی عمومی که بر آن متکی است، در عمل پیامد عجیبی دارد: کسی که همه چیز را می‌داند لازم نیست بیندیشد و پژوهش کند. چنین کسی در برابر دشواریها خود را می‌فریبد: یا برای درستی عمل خود اطمینانی کاذب می‌تراشد، زیرا گمان می‌برد علم به اینکه چه روی خواهد داد مایه مصونیت اوست؛ و یا برای درماندگی خویش دلیلی می‌تراشد تا بتواند از کوشش و تلاش و تحمل بی‌انتها در حوزه امکانات، دست بردارد. ولی این هر دو راه به ناکامی می‌انجامد.

از سوی دیگر زندگی در حوزه تنگ تصادف و اتفاق، معنی مشارکت در تاریخ را - که به موازات زمان پیش می‌رود و مقصدش ناپیداست - از میان می‌برد.

آزادی از این هر دو خطر، تنها در فروتنی است: شناختن مرزهای دانستن و توانستن انسانی، شرط حقیقت و پاکی اراده و خواستن ماست.

ب. وحدت جهان

فن (تکنیک)، به وسایل نقل و انتقال و ارتباط آدمیان با یکدیگر، چنان سرعتی بخشیده است که پیشتر در تصور نمی گنجید، و بدین سان تمام کره زمین را به صورت واحدی در آورده است. تاریخ انسانیت یگانه، آغاز گردیده است و تمام انسانیت در سرنوشت واحدی مشترک شده. امروز آدمیان از همه نقاط زمین یکدیگر را می توانند ببینند.

چون امروز دسترسی به تمام کره زمین آسانتر از دسترسی چین به تمام شرق دور، یا دسترسی روم به حوزه مدیترانه در روزگاران گذشته است، چنین می نماید که وحدت سیاسی همه جهان دیر یا زود امکان پذیر خواهد شد. به احتمال قوی دولتهای ملی جای خود را به دولتهای قاره ای خواهند داد و پس از آن يك امپراتوری جهانی یا نظامی جهانگیر همه روی زمین را در بر خواهد گرفت. دو عامل جهان را به سوی چنین وحدتی سوق می دهند: از يك سو تمایل به قدرت و حکومت، که هدف کم و بیش آگاهانه اش تشکیل بزرگترین امپراتوری جهانی است؛ و از سوی دیگر تمایل به صلح و آرامش که زندگی فارغ از ترس در چارچوب نظامی جهانی می جوید.

بدین سان امروز عملاً تاریخ قاره ها جای تاریخهای محلی را گرفته است و در حال حاضر در همه جا کوشش می شود که حوزه های زندگی بزرگی که هر يك تقریباً قاره ای از روی زمین را در بر می گیرد، سازمان داده شود، و این حوزه ها با یکدیگر ارتباط بیابند. قاره آمریکا، آسیای شرقی، کشور روسیه، منطقه «اروپا - شرق نزدیک - افریقا» نمی توانند بی ارتباط با هم و بی اعتنا به یکدیگر بمانند. این حوزه ها نه تنها نحوه زندگی یکدیگر را می بینند، بلکه در حال بده و بستان مادی و معنوی، و یا در تنش بستن مرزهای خود به روی یکدیگرند.

مقدمه: شباهت تاریخی زمان ما به پایان دوره محوری

در دوره محوری خود آگاهی آدمی پدید آمد. تصویرها و اندیشه های معنوی پیدا شدند و زمینه طلوع دورانهای فارغ از اسطوره - یا لاقل

دوران‌هایی که دیگر تحت حکومت اسطوره‌های ابتدائی نبودند - فراهم آمد. در جهانی که از حیث قدرت سیاسی به واحدهای کوچکی تقسیم شده بود، در کشاکش نبرد معنوی آزاد، امکان‌های لایتناهی شکفتن آغاز کرده بودند و هر نیروئی نیروئی دیگر را بیدار می‌کرد و برمی‌انگیخت. ولی آدمی برای نخستین بار در حال بالاترین عروج‌ها به بیچارگی خود پی‌برد و دریافت که نه کامل است و نه به مرحله کمال می‌تواند رسید. هدف در این زمان رهایی درونی و معنوی بود.

تفکر متکی بر عقل پدید آمد، و در نتیجه آن بحث و تبادل اندیشه‌ها آغاز شد، بدین‌سان که هر کسی اندیشه خود را همچون توپی به سوی دیگری می‌انداخت، و در طی نسل‌ها، رفته رفته آگاهی آدمی فراختر و ژرفتر گردید. در برابر هر نظریه، نظریه‌ای مخالف وجود داشت. روی هم رفته همه مسائل در انتظار پاسخ ماند و آدمیان آگاه شدند بر اینکه هنوز قرارگاه ثابتی وجود ندارد. بی‌آرامی وحشت‌انگیزی بر آدمی چیره شد و چنین می‌نمود که جهان روز بروز آشفته‌تر می‌گردد.

سرانجام سقوط روی داد. تقریباً از ۲۰۰ سال پیش از میلاد واحدهای بزرگ سیاسی و معنوی و سازمان‌های جزئی بر آدمیان حکومت می‌کردند. دوره محوری، با پیدائی دولتهای بزرگ - که با توسل به زور به وحدت سیاسی تحقق می‌بخشیدند - پایان رسید (دولت واحد «تسین-شی-هوانگ-تی» در چین، سلسله «ماوریا» در هند، امپراتوری روم). تحول دولتهای کوچک و پراکنده به دولتهای جهانگیر، در سه منطقه‌ای که در آن زمان تقریباً یکدیگر را نمی‌شناختند، در زمان واحد و به موازات هم روی داد. دگرگونی که در همه جا پیش آمد شگفت‌انگیز است، چنین می‌نماید که نبرد آزاد معنوی پایان گرفته است. نتیجه این وضع، از دست رفتن آگاهی است. تنها به اندکی از امکان‌های فکری و معنوی از دوره سپری شده محوری، که موافق طبع زمان بودند، توسل جسته می‌شود بدین منظور که به دولتهای تازه سازمان و شکوه و جلال بدهند. اندیشه توسعه‌طلبی و سلطه‌جویی با شکلهای متکی بر مذهب تحقق می‌یابد. دوران دراز دولتهای بزرگ آغاز می‌شود؛ با فرهنگ یکنواخت توده‌پسند، و معنویت بلند ولی بی‌بهره از آزادی آریستوکراسیهای محافظه‌کار. گوئی جهان در

خوابی فرومی‌رود که قسرها طول خواهد کشید در حالی که حکومت مطلقه دستگاههای بزرگ بر همه جا سایه افکنده است.

دولتهای بزرگ، جهانگیرند و قسمت اعظم اقوامی که در حیطه حکومت آنها هستند زیر سلطه بیگانه قرار دارند بر خلاف دولتهای یونانی و قبایل و اقوام محدود دیگری که حکومتشان از خودشان است. خصوصیت اینها اشتراك فعالانه در اندیشه و تصمیم و عمل سیاسی است در شکل دموکراسی اشرافی بدان سان که در آتن و روم به صورتهای گوناگون نمایان شده است. ولی این اشتراك در تصمیمهای سیاسی با تحول شکل حکومت به دموکراسی ظاهری دولتهای بزرگ (بدان شکل که در آتن پس از مرگ پریکلس و در روم با رواج روش سزاری پدید آمدند) متروک می‌شود. آنجا که مشارکت در تصمیمها و اعمال سیاسی از میان می‌رود و اطاعت محض و رعیتگری جای آن را می‌گیرد، در آگاهی هر فردی - و لاقلاً در آگاهی بیشتر افراد تحت سلطه دولت - هر نوع حکومت، صورت سلطه بیگانه را به خود می‌گیرد. بدین سان دگرگونی ژرفی در درون آدمیان روی می‌دهد. ناتوانی سیاسی، آگاهی و زندگی مردمان را دگرگون می‌سازد. زور و فشار استبداد، که ظاهراً همیشه با دولت بزرگ توأم است، فرد را بسی پناه و منزوی می‌کند، و همه را به سطحی پائین تنزل می‌دهد و همسطح می‌سازد؛ در جایی که اشتراك در مسؤولیت به معنی راستین و فعالیت آزاد برای همه افراد امکان‌پذیر نیست، در آنجا همه اسیر و برده‌اند. برای اینکه بر این بردگی پرده کشیده شود از اصطلاحات دوره پیشین و سازمانهای صوری که به تقلید از سازمانهای دوره گذشته به میان آورده می‌شود، یاری می‌جویند؛ پس از آنکه آزادی یونانیان به دست حکومتهای سلطه‌جو بکلی نابود شد، آن قدر درباره آزادی سخن گفتند و حکومتهای فاتح، آن قدر آزادی را با سخن تضمین کردند که تا آن زمان سابقه نداشت. ولی از آنچه در درون مردمانی می‌گذشت که در دولتشهر یونانی با هم و در حال همکاری، و نبرد دائم چه در بیرون و چه در درون به منظور نگاه‌داشتن و بهتر ساختن نظام زندگیشان، بسر می‌بردند، دیگر اثری نمانده بود. جای آن را چیزی گرفته بود که هیچ شباهتی با آن نداشت: گروهی ناتوان در کشوری

خدائی در زیر سایه ایمان به روز محشر و رهایی (مسیحیان). در سوی دیگر در حکمرانان (رومیان) آگاهی فراگیری به رهبری مسؤولان دولت به سود همه مردمان جهان پدید آمده بود که نتیجه اش شکوفائی هنر اداره کشور و برقراری حکومت مقتدر جهانگیر بود.

شاید توجه به شباهت وقایع امروزی با آنچه در آن زمان روی داد، بتواند تا اندازه ای وضع آینده ما را روشن کند، هرچند این آینده بیگمان صورتی دیگر خواهد داشت. این شباهت در عین حال هشدار است برای همه کسانی که خواهان آزادی انسانیتند.

وحدت جهان به چه صورتی نمایان خواهد شد؟ اگر پایان تحول کنونی، که چندان دور نیست، پیدائی دولتی است که همه روی زمین را فرا خواهد گرفت، ممکن است این دولت یا از این راه پدید آید که امپراتوری واحدی بر همه جهان مسلط گردد و تمام روی زمین را تحت حکومت واحد درآورد (شاید به شکل حکومتی مرکزی با شناسائی خود-مختاری صوری کشورهای متعدد)؛ و یا بدین سان که از طریق موافقت و قرارداد، فرد فرد کشورها به میل خود از سیادت و حاکمیت و استقلال خود به سود انسانیت چشم ببوشند و دولتی پدیدآورند که حکومتش بر نظام حق و قانون استوار باشد.

انگیزه ای که جهان را به سوی این وحدت سوق می دهد، در يك سو اشتیاق به قدرت و سلطه جوئی است که هیچ گاه حد و مرزی نمی شناسد و بر آن است که همه چیز را زیر سلطه خود درآورد؛ در سوی دیگر دشواریها و گرفتاریهایی است که همه جهان را فرا گرفته است و قدرتهای بزرگ را - که هیچ يك از بیم خطر هراس انگیزی که امروز جنگ به دنبال خود می تواند آورد جرأت نمی کنند اختلافات خود را با یکدیگر از راه مخاصمت حل کنند - ناچار می سازد که با هم بتوافق برسند؛ و بالاتر از همه اینها اندیشه همدلی و همیاری همه آدمیان است.

چنین می نماید که همه رویدادهای کنونی کشمکشهای مقدماتی است برای آماده ساختن زمینه نبرد اصلی به منظور رسیدن به نظامی جهانگیر؛ و سیاست جهانی امروزی در جست و جوی بهانه ای است برای برداشتن گام نهائی، خواه از راه جنگ و خواه از طریق آشتی. تا رسیدن

آن روز همه اوضاع و همه نسیتهای نیروها با یکدیگر، موقت است. چنین می‌نماید که زمان حال گذرگاهی است به سوی نظام نهائی جهانی، هر چند ممکن است مدتی وضعی کاملاً مغایر آن نظام روی دهد؛ مثلاً قطع کامل ارتباط بیشتر مردمان روی زمین توسط رژیمهای توتالیترا. اکنون می‌خواهیم انگیزه‌هایی را که زمان حال را به سوی آن آینده سوق می‌دهد از نزدیک بنگریم.

۱. امپراتوری جهانی یا نظام جهانی

پرسش اصلی این است که وحدت جهان از کدام راه تحقق خواهد یافت. ممکن است این راه راه زور باشد، همچنان که به گفته بیسمارک وحدت آلمان تنها به وسیله «خون و آتش» امکان‌پذیر بود. یا شاید تفاهم متقابل تا جایی پیش برود که از راه معامله و مذاکره و تبادل نظر مردمان، نظامی پدید آید بدان سان که در قرن هیجدهم دولتهای امریکای شمالی با چشم‌پوشی از حاکمیت خود به نفع حاکمیت یک پارچه همگان، دولتی یگانه پدید آوردند.

شکل نظام، در صورت نخستین آرامش تحمیل شده به واسطه استبداد خواهد بود، و در صورت دوم آشتی اجتماعی همه آدمیان، که در بی‌آرامی ناشی از دموکراسی و آزادی، دائم در حال تحول خواهد بود. به عبارت ساده‌تر یا راه به تشکیل امپراتوری جهانی خواهد انجامید یا به نظامی جهانی.

امپراتوری جهانی: امپراتوری جهانی برقراری صلح جهانی است از راه پدید آمدن نیروئی یگانه که از یک نقطه کمره زمین بر همه فرمان می‌راند. این امپراتوری، خود را تنها به یاری زور نگاه می‌دارد؛ از راه برنامه‌ریزی عمومی و ایجاد ترس و وحشت، به توده‌ها - که همه همسان گردیده‌اند - شکل می‌دهد؛ جهان‌بینی واحدی را بصورتی ساده، از راه تبلیغات به همه تزریق می‌کند؛ و به یاری سانسور و جهت‌دادن به فعالیت‌های معنوی از راه تبلیغ، همه را مجبور می‌سازد که خود را با برنامه‌ای که دولت برایشان ریخته‌است - و هر زمان می‌تواند دگرگونش سازد - تطبیق دهند.

نظام جهانی: این نظام، وحدتی است بسی زور، به استثنای چنان زوری که در نتیجه مذاکره و تبادل نظر، از راه تصمیم مشترك به کار بردنش تجویز شود. قوانین و مقرراتی را که با تصمیم عمومی پدیدمی آید تنها از راه‌های پیش‌بینی شده قانونی و به واسطه تصمیم‌های تازه می‌توان دگرگون ساخت. در چنین نظامی مردمان همه با هم بدین روش و به تصمیم‌هایی که توسط اکثریت گرفته می‌شود تسلیم شده و حقوق مشترك همه را - که شامل حمایت از حقوق اقلیت هم هست و در حال حرکت و اصلاح دائم خود، یگانه نظام انسانیت است - تضمین کرده‌اند.

به بیان کوتاه: در يك سو بردگی همه است و در سوی دیگر نظم یافتن همه با چشم‌پوشی هر فردی از حاکمیت مطلق خویش. از این رو برقراری نظام جهانی مشروط بر این است که نیرومندان از آزادی مطلق خود چشم ببوشند تا آزادی همه تأمین شود.

هر جا حاکمیتی غیر از حاکمیت نظام همه مردمان باقی بماند، در آنجا سرچشمه زور و بردگی گرفته نمی‌شود. زیرا چنان حاکمیتی تنها از راه زور خودنمایی می‌تواند کرد. ولی سازمان زور، و کشورگشایی و تشکیل دولت از راه کشورگشایی، همواره به دیکتاتوری می‌انجامد، حتی آنجا که دولت کشورگشا دولتی با روش حکومت دموکراسی باشد؛ در روم، هنگام تحول جمهوری به روش حکومت سزاری چنین شد، و انقلاب فرانسه به دیکتاتوری ناپلئون انجامید. دموکراسی همینکه گامی به سوی کشورگشایی بردارد ماهیت خود را نابود می‌کند. دموکراسی که با خود خویش سازگار باشد خواهان اتحاد همه بر پایه حقوق برابر است. ادعای حاکمیت مطلق و کامل، ناشی از نیروی خودنمایی بسی ارتباط با دیگران است. نتایج این گونه ادعاها در دوره استبداد تاریخ اروپا، هنگامی که مفهوم حاکمیت معین و مشخص گردید، چه در شیوه بیان و چه در نحوه عمل آشکار شده است.

برقراری حق «وتو» در تصمیم‌های مشترك ابرقدرتها، حاکی از این است که ادعای حاکمیت مطلق به جای خود باقی است. جایی که آدمیان برای دست‌یافتن به صلح، که همه بسی‌قید و شرط خواستار آنند، گرد می‌آیند، تنها باید این قرارداد حکومت کند که همه در برابر تصمیم اکثریت

تسلیم شوند. برای دگرگون ساختن این تصمیم تنها يك راه هست و آن چنین است که آنکه خواهان دگرگونی است باید بکوشد دیگران را با عقیده خود همداستان سازد تا با تصمیمی تازه تصمیم پیشین را لغو کنند، نه از راه «وتو» یا توسل به زور.

منبع انگیزه چشم‌پوشی از حاکمیت و «وتو»، انسانیت است که خواستار صلح و صفاست؛ پیش‌بینی خردمندانه‌ای است که می‌بیند اگر با دیگران یگانه نشود نیروی خودش از میان خواهدرفت؛ توجه بدین نکته است که در جنگ حتی حریف پیروزمند نیز زیان فراوان می‌بیند و از این رو هیچ بلائی نکبت‌بارتر از جنگ نیست؛ اشتیاق به همکاری در عین نبرد معنوی، و به پدیدآوردن نظامی است برای جهان، و بالاخره اشتیاق به زندگی در میان آدمیان آزاد و با ارزش است و بیزاری از فرمانروایی بر شکست خوردگان و بردگان.

با برقراری نظام جهانی و از میان‌رفتن حاکمیت مطلق، مفهوم دولت نیز جای خود را به مفهوم انسانیت می‌دهد. نتیجه چنین نظامی آن نیست که دولتی جهانی پیدا شود (زیرا چنین دولتی جز امپراتوری جهانی نمی‌تواند بود) بلکه این است که اتحادیه‌ای از دولتها پدیدآید که در حدی که از راه قانون معین می‌شود خودمختاری خویش را نگاه دارند و در حال بحث و مذاکره دائم، اتحاد خود را روز بروز استوارتر سازند.

نظام جهانی، باید ادامه و تعمیم آزادی سیاسی داخلی باشد، و این تنها در صورتی امکان‌پذیر است که نظام سیاسی به امور زندگی محدود شود. مراد از امور زندگی، تحول و شکل‌یافتن و تحقق تمام انسان بودن نیست، بلکه تنها اموری است که همه آدمیان بر حسب طبیعت در آنها شریکند یا شریک می‌توانند باشند، و از این رو، صرف نظر از اختلاف جهان‌بینیها و ادیان، همه آدمیان را با هم مربوط می‌سازد.

«حقوق طبیعی» از روزگاران باستان کوشیده‌است که این امور عمومی و پیوند دهنده همه آدمیان را مشخص سازد، و بدین‌سان پایه حقوق بشر گردیده‌است؛ و در آن نظام جهانی باید مرجعی پدید آورد که بتواند از راه محاکمات حقوقی، تحت حاکمیت انسانیت، هر فردی را در برابر زورگویی دولت حمایت کند.

اصولی هستند (مانند اصل صلح ابدی کانت) که برای آدمی به عنوان آدمی، يك جايگاه دارد. مفهومهای استقلال، برابری، و حاکمیت دولت، باید معنی نسبی خود را نگاه دارند و معنی مطلق را از دست بدهند. مفهوم دولت به معنی دولت حاکم بر همهٔ شؤون زندگی مردمان، و مفهوم جنگ به معنی جنگ فراگیرندهٔ همهٔ شؤون زندگی مردمان، با حقوق طبیعی مغایر و متناقضند زیرا سبب می‌شوند که وسایل و شرایط انسان‌شدن از صورت وسیله خارج شوند و هدف نهائی تلقی گردند، یا به علت مطلق‌انگاری وسایل، همه چیز معنی خود را از دست بدهد و حقوق آدمیان پایمال گردد.

حقوق طبیعی تنها به نظام زندگی توجه دارد، و هدف نهائیش همیشه هدفی نسبی است؛ ولی انگیزه‌اش از هدف نهائی مطلقى سرچشمه می‌گیرد که عبارت از پیدائی امکان انسان‌شدن راستین است.

تصویر دوران وحدت جهان را از پیش نمی‌توان مجسم ساخت. ولی شاید بتوان امکانها و مرزهای آنچه را روی خواهد داد تشریح کرد:

۱. هر واقعه‌ای که روی دهد از درون خواهد بود زیرا نیروئی پیگانه یا قومی وحشی - بدان گونه که به دولتهای بزرگ روزگاران گذشته می‌تاخت - در بیرون وجود نخواهد داشت. دولت واحد جهانی نه موانع مرزی - مانند موانع مرزی که دولت روم برای پیشگیری از هجوم ژرمنها ساخته بود - خواهد داشت و نه نیازی به دیوار چین خواهد بود. وحدت جهان، یگانه و یکپارچه خواهد بود و همه جا را فرا خواهد گرفت و از این رو به آسانی قابل مقایسه با امپراتوریهای گذشته نخواهد بود.

چون تهدیدی از بیرون وجود نخواهد داشت سیاست خارجی هم بی‌موضوع خواهد شد و لازم نخواهد شد که نظام کشور بر ضرورت دفاع در برابر حملهٔ بیگانگان استوار باشد؛ و اصل تقدم سیاست خارجی بر سیاست داخلی، معنی خود را از دست خواهد داد، همچنان که در گذشته نیز هر جا که امکان حمله از خارج کم شده از اهمیت آن اصل کاسته شده است: مثلاً در انگلستان، یا زمان کوتاهی در روم و چین.

تمام حاصل تولید، صرف زندگی مردمان خواهد شد به جای آنکه

برای جنگ و ویرانی بکار رود.

ارتباط ضروری سازمان لشکری (برای کشورگشایی یا دفاع در برابر دشمن بیگانه) با برنامه‌ریزی عمومی و زور و فقدان آزادی، از هم خواهد گسست. ولی در امپراتوری جهانی، که دولت رعب و وحشت است، آن ارتباط ممکن است باقی‌بماند.

در صورت انحطاط زندگی انسانی و وجود آناشرشی پنهان، امکان آن نخواهد بود که مردمان و سازمانها - آن چنانکه تا کنون بوده‌است - زیر فشار تهدید بیگانه به خود آیند.

۲. نظام آینده جهان نمی‌تواند، همچون نظامی تمام و کامل، یکباره پدیدار شود، بلکه به صورت مراحل متعدد آزادی انسانی بتدریج و گام بگام پیش خواهد رفت. تنظیم اموری که به همه آدمیان مربوط است و همه را بهم پیوند می‌دهد و برقراری صلح دائم بسته به آنهاست، ممکن است با چند گام انجام‌پذیر شود، ولی به هر حال در همین مرحله باید حاکمیت خاص همه از میان برداشته شود تا حاکمیتی یگانه که همه را در بر می‌گیرد مستقر گردد. این حاکمیت ممکن است به نخستین امور مربوط به اعمال قدرت - مانند ارتش و پلیس و قانونگذاری - محدود شود و همه آدمیان باید از راه همکاری و مشارکت در انتخابات در این حاکمیت شریک باشند.

ولی نظام زندگی انسانی غنیتر از آن است که در چارچوب قانون بگنجد. اینکه این نظام در آن صلح عمومی چگونه خواهد شد، باید از مطالعه نظامهای متعددی که در طول تاریخ پدید آمده‌اند، و با توأم شدن آنها با شرایط زندگی فنی به اشکال گوناگون، آشکار شود.

نظامهای محدود، در راه رسیدن به آن نظام عمومی، آغازهایی خواهند بود برای پیدائی روح و فرهنگ انسانی مبتنی بر اخلاق.

ولی شرط رسیدن بدین مقصود این است که برنامه‌ریزی عمومی به میان نیاید و برنامه‌ها، محدود به قوانین و قراردادهایی باشد که در مورد همه افراد صادق می‌توانند بود، و بقیه امور به رقابت آزاد و مبارزه معنوی مردمان در حال ارتباط و بده و بستان آزاد واگذار شود.

۳. تحولی را که در امپراتوری جهانی در روح و درون آدمیان روی خواهد نمود می‌توان با به یاد آوردن آثار و نتایج امپراتوری روم و

چین از پیش حدس زد: به احتمال بسیار آد미ان به سطحی چنان پائین، که هیچ‌گاه سابقه نداشته‌است، انحطاط خواهند یافت و جهان همچون لانه مورچه‌ای خواهد شد پر از جنبش دائم و بیهوده. درون‌ها خشک و متحجر خواهند شد و حکومتی با سلسله مراتب بی‌روح و بیمعنی همه را در يك حال نگاه خواهد داشت. ولی این خطرها در مورد آدمی نمی‌تواند جنبه قطعی و مطلق داشته‌باشد: در درون امپراتوری واحد جهانی جنبش‌هایی تازه روی خواهند نمود و امکان‌های جداسدن از جریان عمومی، و انقلاب، پدید خواهد آمد که سرانجام به انفجار امپراتوری و انقسام آن به بخش‌های تازه خواهد انجامید و این بخش‌ها با یکدیگر به مبارزه بر خواهند خاست.

۴. آیا نظامی جهانی به شکل سیاسی، و با اخلاقی که همه آد미ان را بهم پیوند دهد، اصلاً امکان‌پذیر است؟ پاسخ این سؤال را تنها آینده‌ای می‌تواند داد که در جریان آن نظام‌های بزرگ مدتی در حال صلح و آفرینش دوام یابند. از پیش سخنی در این باره نمی‌توان گفت. انتظار اینکه حقیقت قدیم و ابدی در واقعیت نظام تازه جهانی نقشی بازی کند، درباره محتوای آن نظام اطلاعی به ما نمی‌دهد. آنچه در آینده به عنوان اخلاق مشترک حافظ انسانیت خواهد بود از راه زنده کردن واقعیات گذشته پدید نمی‌آید، بلکه از راه برافروختن دوباره محتوای آنها به اشکال پیش‌بینی نشدنی حاصل می‌شود.

در پاسخ این سؤال که آیا نظامی جهانی بر پایه مذاکره و تبادل نظر آد미ان - که هم شرط و هم نتیجه آزادی است - امکان‌پذیر است یا نه، می‌گویند: چنین نظامی تا کنون نبوده‌است. ولی این امر دلیل کافی بر عدم امکان آن نیست؛ همچنان که آزادی سیاسی در نظام دموکراسی و چیرگی بر زور از راه برقرار ساختن حق و قانون نیز، هر چند سخت بندرت و آن هم به شکل ناقص، در پاره‌ای موارد استثنائی پیدا شده‌است. این آزادی و چیرگی بر زور که در کشورهای انگشت‌شماری برقرار گردیده و از این رو در امکان برقراری آن تردید نمانده‌است، چرا نتواند در تمام دنیای بشری برقرار شود؟ ولی برقراری چنین وضعی، گرچه در عالم اندیشه به آسانی می‌توان مجسمش کرد، در دنیای واقعیت به اندازه‌ای دشوار است که بسیاری از مردمان از پذیرفتن امکان آن سر باز می‌زنند.

به هر حال تصمیم و رفتار نیروهای سیاسی موجود، در تحقق وحدت جهان نقش اساسی دارد.

۲. نیروهای سیاسی

۱. تحقق نظام واحد جهانی بسته به تصمیم و رفتار دولتهای مستقلی است که نیروهای خود را سازمان بخشیده‌اند تا در صورت بروز اختلاف از لحاظ وسایل جنگ آماده باشند. سرنوشت انسانیت بسته به این است که این دولتها اختلافات خود را با یکدیگر از راه مذاکره و معامله حل کنند، یا از طریق جنگ.

تصویر وضع حقیقی دولتها در واقع تصویر وضع سیاسی جهان است. دو ابرقدرت وجود دارد: امریکا و روسیه؛ در جنب آنها ملتهای متحد اروپائی؛ سپس دولتهای بیطرف؛ و سرانجام در پائینترین مرتبه قدرت، دولتهای مغلوب^۱. دولتهای اخیر در کمال ناتوانی بسر می‌برند و در برابر آنها، دو دولت نخستین از کمال توانائی برخوردارند. در میان آن دو گروه، دولتهای مستقل را می‌بینیم که در عین استقلال، کم و بیش از لحاظ قدرت سیاسی وابسته‌اند و بسا پیش می‌آید که با یک اشاره از طرف ابرقدرتها، ناچارند تصمیمهائی بگیرند.

به طور کلی دوران دولتهای ملی سپری شده‌است: ابرقدرتهای امروزی ملل و اقوام مختلفی را در بر گرفته‌اند؛ و ملت، به معنی اقوام و ملل اروپائی، کوچکتر از آن است که به عنوان یک ملت به صورت دولت بزرگ و جهانگیری درآید.

مسئله امروزی این است که ملتها چگونه با هم متحد می‌شوند تا بتوانند دولتی جهانگیر پدید آورند: آیا یکی از آن میان، ملل دیگر را زیر سلطه خود در خواهد آورد؛ یا مللی که از حیث حقوق برابر باهمند جامعه‌ای پدید می‌آورند، و از استقلال و حاکمیت خود به سود آن جامعه چشم می‌پوشند؟ این جامعه تازه، که حاصل یگانگی ملل مختلف است،

۱. یادآوری می‌کنیم که این کتاب در حدود ۱۹۴۶ میلادی نوشته شده است و مراد از دولتهای مغلوب، آلمان، ایتالیا، ژاپن و متحدان آنهاست که در جنگ جهانی دوم (۱۹۳۹ تا ۱۹۴۶) مغلوب شدند. م.

می‌تواند باز خود را «ملت» بنامد، البته نه به معنی سیاسی، یعنی جامعه‌ای که در آن مردمانی از اقوام گوناگون با هم بسر می‌برند. معنی آگاهی ملی، از صورت معنی قومی به صورت معنی سیاسی تحول یافته، و به جای منشأ طبیعی، بر اصل معنوی و فرهنگی استوار گردیده است. با این همه به سبب ادامه خرافات دیرین، امروز هم، حتی بصورتی شدیدتر، سخن از ملیت به میان می‌آید در حالی که ملیت در رویدادهائی که از حیث سیاسی اثر قاطعی دارند هیچ عامل مؤثری نیست.

امروز در جنب دولتهای بزرگ که به سبب شکوفائی فن (تکنیک) در ذروه قدرت جای دارند، قدرتهای آینده قرار گرفته اند: خصوصاً چین که به جهت مواد اولیه و تسوده‌های انسانی و استعداد و سنت و وضع جغرافیائی شاید در آینده‌ای نه چندان دور یکی از کلیدهای اصلی سیاست جهان شود. همچنین است هندوستان که تقریباً قاره خاصی را فرا گرفته است، و با سنت فرهنگی خاص و یگانه، و اقوام گوناگونش، امکان تحول یافتن و در آمدن به صورت قدرتی جهانی دارد، هر چند این تحول با وجود همه جنبشهایی که در درون آن روی می‌دهد هنوز در خواب است.

با توجه به تمام تاریخ جهان، باید گفت دو دولت نیرومند امروزی، یعنی امریکا و روسیه، از لحاظ تاریخی سازمانهای تازه و جوانی هستند. راست است که هر دو بر فرهنگی که حاصل هزاران سال تحول است دست یافته‌اند، ولی در مقام مقایسه با دیگران، شاخه‌هایی هستند که از پیوند روئیده‌اند. مسیحیت به روسیه راه یافته است و اروپا از لحاظ فرهنگی در امریکا حاضر و مرئی است. با این همه، ویژگی امریکا و روسیه در مقام سنجش با فرهنگهای دیرین و آفریننده، بی‌ریبگی است، و در نتیجه: آزادی از قید سنت. توجه به حال آنها برای ما بسیار آموزنده است و در عین حال وحشت‌انگیز. اریئه سنتی ما اروپائیان تنها برای خود ما ارجمند است همچنان که سنت چینی و هندی برای چینیان و هندیان. این سنت در هر وضع و حالی به صاحبانش احساس ریشه‌داری و خودبودگی می‌دهد. در مقابل، بسیار شگفت‌انگیز است که چگونه نیرومندترین ملل امروزی جهان گاه‌گاه از احساس خفت رنج می‌برند و با رفتارهای کودکانه و ادعاهای خشم‌آلود بر آن پرده می‌کشند.

پی بردن به این راز که بازی نیروهای سیاسی چگونه صورت می گیرد، و امکانات قدرت در عرصه شطرنج دولتها چگونه جابجا می شود، و در عین حال چگونه پاره ای از اصول کلی تقسیم قدرت به جای خود می ماند، بسیار جالب توجه است زیرا تحقق اندیشه های مربوط به نظام سیاسی و فرهنگی به هر حال بسته به نیروهائی است که در این بازیها پدید می آیند.

جریانهای روزمره در نظر اول چنین می نمایند که گوئی تصادفی هستند. هر عملی در خلاف جهت راهی که به وحدت جهانی می انجامد، بدبختی بهار می آورد، مانند اتکا بر ملیت که گاه جنبه مطلق می یابد، یا شگردهائی که برای دست یافتن به نفعی خاص بکار زده می شود، یا کوشش در ایجاد رقابت میان ابرقدرتها به امید فایده بردن.

۲. بازیهای قدرتهای بزرگ در زندگی میلیاردها آدمیانی که روی زمین زندگی می کنند، اثر می بخشد. ولی رهبری و تصمیم به دست اقوام و ملتگاهی است که جزء بسیار کوچکی از ساکنان کره زمینند: اکثریت بزرگ ساکت است و حالت «پذیرا» دارد.

نخستین تقسیم بندی جهان از آغاز تاریخ همیشه وجود داشته و به يك حال مانده است. تنها یکبار از قرن شانزدهم به بعد این تقسیم بندی در مورد مناطق بزرگی که یا نسبتاً خالی بودند و یا مسکن اقوام طبیعی ناساتوان و غیرمقاومی بودند، دگرگون شده است. نژاد سفید به مناطق امریکا، استرالیا و آسیای شمالی تا اقیانوس آرام دست یافته و کره زمین به نحو تازه ای تقسیم بندی شده است. اگر قرار است که از پیدایی امپراتوری جهانی از راه سلطه یابی و زور جلوگیری شود، تشکیل اتحادیه جهانی آینده ناچار باید در زمینه این تقسیم بندی تازه کره زمین صورت گیرد. راه سلطه جوئی و زور به احتمال قوی با نابودی اقوام و تبعید و جابجائی گروههای بزرگ و از میان رفتن کامل بعضی از نژادها، و در نتیجه با نابودی انسانیت توأم خواهد بود.

توده های بزرگ چینی و هندی که تاکنون مقاومت کرده اند، و اقوام و ملت های شرق نزدیک، همیشه زیر سلطه و نفوذ اروپائیان نخواهند ماند. ولی مشکل بزرگ اینجاست که همه این اقوام و توده ها نخست باید از

لحاظ سیاسی بالغ شوند، تا بتوانند از حالت زورگوئی و زورشنوی و ستمگری و ستمکشی به مرحله پایه‌گذاری همزیستی مبتنی بر موافقت و قرارداد، قدم گذارند، و شکل زندگی خود را بر اساس آزادی سیاسی بنا نهند. وجود این نیروهای بالقوه عظیم که هنوز در حال سکوت و انفعال بسر می‌برند این پرسش را پیش می‌آورد که آیا ملل واقف بر آزادی سیاسی که عده افرادشان از چند صد میلیون بیشتر نیست، خواهند توانست میلیاردها مردمان را با خود همدستان سازند و همه با هم جامعه‌ای آزاد، استوار بر قانون پدید آورند؟

۳. نظام سیاسی از چند منبع تاریخی انگشت‌شمار، و از اقلیت بسیار کوچک و ناچیزی از مردمان، مایه می‌گیرد. انگیزه‌های این نظام همان انگیزه‌هایی است که سبب پیدائی نظام جامعه‌های سیاسی شده‌است. چون آزادی سیاسی تنها در چند نقطه اندک کره زمین، و طی جریانهای تاریخی خاص، بپنگ آمده‌است و همین نقطه‌ها آموزشگاههای آزادی سیاسی بوده‌اند، جهان باید برای رسیدن به نظامی واحد، در سطحی بزرگ همان راه را بپیماید که در آن نقطه‌ها در سطحی بسیار کوچکتر پیموده شده‌است. تحول و شکفتگی آزادی سیاسی، که جنبه نمونه دارد، و برای همه لاقل راهنمائی تواند بود، هفتصد سال پیش در انگلستان آغاز شد؛ و بر همین زمینه فرهنگی و سیاسی بار دیگر در امریکا پدیدار گردید. سویس با تشکیل اتحادیه خود، آزادی را در منطقه کوچکی تحقیق بخشید و شاید سرمشقی برای وحدت اروپا و وحدت همه جهان تواند بود.

امروز در میان ملل مغلوب، از آزادی سیاسی اثری نمانده‌است. نابودی آزادی در این کشورها هنگامی روی داد که دستگاه ترور و وحشت با ادعای حفظ و حمایت آنها، قد برافراشت.

شرط برقراری نظام جهانی این است که آزادی سیاسی در بیشتر کشورهای جهان چیزی بدیهی شمرده شود. این وضع شباهتی به جریان پیدائی دولتهای بزرگ در پایان دوره محوری ندارد. اندیشه آزادی سیاسی و وظیفه تحصیل این آزادی در آن زمان در آگاهی آدمیان راه نیافته بود و نیروهایی که به حکومت رسیدند امکانی برای وجود دولتهای آزاد نگذاشتند.

امروز نظام جهانی، اگر بتواند پدید آید، با تشکیل اتحادیه‌ای از عده‌ای از دولتهای آزاد آغاز خواهد شد و در صورتی به نتیجه خواهد رسید که بتواند دولتهای دیگر را چنان به خود جلب کند که اینها از روی اعتقاد و اطمینان به آن نظام بپیوندند: به نظامی که آزادی و ثروت و آفرینش معنوی و امکان انسان‌بودن ببارمی‌آورد.

۴. از لحاظ اهمیت ارتباط و حمل و نقل برای وحدت جهان، احساس آدمی نسبت به کره زمین و قدرت اداره آن، یکی از عوامل اساسی برقراری این وحدت است.

انگلستان قرن‌ها به اقیانوسها حکومت می‌کرد و تمام جهان را از دریا همچون ساحلهای کشور خود می‌دید. امروز ارتباط هوایی به مرحله‌ای رسیده‌است که هرچند از لحاظ کمیت حمل و نقل کالا و انسان به پایه کشتی نمی‌رسد ولی از حیث کیفی چنان وسعتی یافته‌است که برای کسی که با چشم سیاست به دنیا می‌نگرد تمام جهان به صورت واحد یگانه‌ای نمایان است.

نیروی هوایی و دریایی برای وحدت جهان مهمتر از نیروی زمینی است، هرچند در جنگ عمل نهائی سرانجام در منطقه‌ای از روی زمین انجام می‌پذیرد. حضور پلیس جهانی مبتنی بر قانون در همه جای جهان با سرعت لازم، تنها از راه هوایی امکان دارد.

۳. خطرهایی که در راه وحدت جهانی نهفته‌است.

بر سر راه برقراری نظامی جهانی و شایان اعتماد، دوره تحول قرار گرفته‌است که دوره‌ای سخت پر خطر است. هرچند همه هستی آدمی خود همیشه نوعی تحول است ولی در آن دوره تحول پر خطر، بنیان انسانیت بلرزه در می‌آید، و طی آن باید نخستین پایه‌های آینده گذاشته‌شوند.

میل داریم بتوانیم خصوصیات این دوره تحول را که در پیش است، تشریح کنیم. این دوره، آینده مستقیم و بی‌فاصله ماست، در حالی که آنچه پس از برقراری نظام جهانی یا پیدائی امپراتوری جهانی آغاز خواهد شد، پس از گذشتن آن دوره روی خواهد داد.

نظام جهانی نمی‌تواند به آسانی و بسی گذشتن از موانع و دشواریها

برقرار شود. از این‌رو شتاب ناشی از اشتیاق برای رسیدن به آن، و طرح‌هایی که برای آن عرضه می‌شود، و کوشش‌هایی که برای برقرار ساختن آن در آینده نزدیک بکار می‌رود، همه بی‌معنی و بی‌حاصل است.

خطر‌هایی را که بر سر راه نظام جهانی در کمینند، روشن‌تر می‌توان دید تا خود آن نظام را. از این‌رو در هر خطری که به آن آگاه شویم عنصری نهفته است که نشان می‌دهد که می‌توان بر آن چیره شد. در امور انسانی هیچ خطری وجود ندارد که سبب نابودی شود، زیرا ماهیت آدمی در این است که می‌تواند آزاد باشد.

۱. ناشکیبائی: این راه را تنها در صورتی می‌توان با کامیابی به پایان رساند که کسانی که آن را فعالانه می‌پیمایند شکیبائی بی‌حد داشته باشند. ناکامی آن‌گاه روی می‌نماید که آدمی چیزی را که درست تشخیص داده است بخواهد بی‌درنگ و خیلی زود به مرحله عمل درآورد و به کرسی بنشاند، در صورت ناکامی دست از کوشش بردارد، در حال خشم گفت و گو را قطع کند، به زور یا به فراهم ساختن وسایل اعمال زور دست یازد.

برتری کنونی آن کس که لاف می‌زند، برتری گذرانی است و پس از گذشتن زمانی، آشکار می‌شود که جز ناتوانی نبوده است؛ و به هر حال گناه درازشدن راه، یا بی‌نتیجه ماندن کوشش‌ها به گردن اوست. بزرگترین وظیفه این است که کسی که این راه را پیش گرفته است بد دل و ناتوان نشود، و هر چند نباید در برابر زور زور را فراموش کند، اعمال زور را تا دم‌واپسین به تأخیر بيفکند. برای سیاستمداری که به مسؤولیت خویش آگاه است هیچ دلیلی وجود ندارد که به خاطر حفظ آبروی خود بزور دست بپازد، یا برای پیشگیری از حمله حریف، حمله‌ای بیاغازد، یا مذاکره را قطع کند و نمایان سازد که همان قدر که دیگران شکیبا هستند او جثایتگر است.

در آن حال از پیش نمی‌توان دانست که چه چیز به یاری ما خواهد رسید و چه عاملی مانع پیمودن راه خواهد شد. اوضاع و احوال همیشه و بی‌انقطاع دگرگون می‌شود. حتی در برابر بد اندیشترین و نیرنگ‌بازترین حریفان نباید دست از کوشش برداشت، بلکه باید هر خودرأیی و عدم تساهل را با شکیبائی به سوی تساهل سوق داد. این هدف، که هر زوری

را باید جنایت شمرد، و با زور مبتنی بر قانون تمام انسانیت درهم شکست، باید تنها در پایان راه قرار داده شود؛ تا آن نقطه باید با آنکه به زور خود می نازد با احتیاط و شکبائی رفتار شود تا شاید زور را به يك سو نهد و دست دوستی پیش آورد. چنین مقصودی، اگر اصلاً بتوان به آن رسید، تنها در صورتی روی می نماید که دیگران شکبائی و آرامی خود را از دست ندهند و هیچ کوچکترین امکان آشتی را نیازموده نگذارند.

شاید این مثال روشن کند که شتاب در تحقق بخشیدن به آنچه درست تشخیص داده ایم کار صحیحی نیست؛ حق «وتو» بخودی خود چیز بدی است، و حتی بلائی است. ولی این حق را بشرطی می توان از میان برد که همه آنهائی که در اخذ تصمیم شریکند، آماده باشند به تصمیم اکثریت گردن بنهند؛ به عبارت دیگر شرط اساسی این است که همه برآستی از حق حاکمیت خود چشم پوشیده باشند، همچنان که افراد يك جامعه از حق حاکمیت خود به سود جامعه چشم پوشیده اند. این وضع هنگامی روی می نماید که همکاری و همزیستی انسانی در رابطه دولتها با یکدیگر تحقق یافته باشد. تا زمانی که چنین نشده است از میان بردن حق «وتو» بی نتیجه خواهد بود زیرا همینکه یکی از ابرقدرتها در برابر تصمیم اکثریت ایستادگی کند، وقوع جنگ پرهیزناپذیر می شود.

وقتی که می بینیم در گفت و گوهای سیاسی - تا آنجا که خبرش به ما می رسد - آرامی و شکبائی چگونه به زبان می آید، چگونه راه چاره می جوید و چگونه از راههای تازه تفاهم پدید می آورد، شادمان می شویم؛ و هنگامی که می شنویم حریفی بر خلاف خرد و انصاف از دیدن واقعیتها و شنیدن دلایل چشم و گوش خود را می بندد و حاصل همه کوششهای دیگران را با يك «وتو» پایمال می کند، دل شکسته و افسرده می گردیم. هنگام مطالعه تاریخ، خصوصاً تاریخ انگلستان و امریکا و سویس، آنجا که می بینیم مردان سیاسی چه قدر شکبیا بوده اند و چگونه بر خویشتن چیره شده اند و حتی در حال بیزاری از یکدیگر، به فرمان عقل، همدیگر را تحمل کرده اند، و چگونه راههایی یافته اند تا کارهای انقلابی را که زمان اقتضا می کرده به انجام رسانند، از حیرت و احترام خودداری نمی توانیم کرد. مرد سیاسی به معنی راستین از شکبائی و سرسختی و تزلزل ناپذیری

ناگزیر است؛ و منشأ این شکیبائی شخصیت اخلاقی اوست که در برابر اهانت از کوره در نمی‌رود، همواره تمام هدف را در برابر چشم دارد، و در هر مورد مسأله اصلی را از مسائل فرعی باز می‌شناسد، و بیداری و هشیارش در حال انتظار، حتی آنجا که کوششها بی‌حاصل می‌نماید، زوال نمی‌پذیرد؛ درست همچون صیادی که ساعتها در کمین چشم به راه شکار می‌نشیند و در لحظه‌ای که شکار نمایان می‌شود در چشم بهم‌زدنی تیر را به هدف می‌زند. این آمادگی خستگی‌ناپذیر برای دریافتن هر فرصت غیرمنتظر وظیفه‌ای است که مرد سیاسی حق ندارد آنی از آن غافل بماند. ناشکیبائی و خستگی و ترس از بی‌حاصل ماندن کوشش، بزرگترین خطر برای فعالیت آدمی است.

۲. دیکتاتوری را پس از آنکه برقرار شد، نمی‌توان از درون ساقط کرد؛ دیکتاتوری آلمان و ایتالیا را نیروهای خارجی ساقط کردند، در حالی که همه کوششهای داخلی بی‌نتیجه ماند. شاید این واقعه اتفاقی بود. ولی دستگاه وحشت و ترور توأم با برنامه‌ریزی عمومی و دیوانسالاری، همچون ماشینی است که تقریباً به طور خودکار، خود را حفظ می‌کند و هر جنبشی را که در درون علیه آن روی بنماید میان چرخهای خود خرد می‌کند و از این رو چیرگی بر چنین حکومتی، از درون، ناممکن می‌نماید. وسایل فنی تازه، به حاکمی که بخواهد برای حفظ خود هر وسیله را بکار اندازد برتری خارق‌العاده‌ای می‌بخشد. چیرگی بر چنین حکومتی از داخل کشور همان اندازه دشوار است که چیره شدن زندانیان بر دستگاه اداره زندان. شکست‌ناپذیری ماشین حکومت هنگامی به بالاترین درجه می‌رسد که وحشت و ترور بنحوی همه را در برمی‌گیرد که کسانی که نمی‌خواهند میان چرخهای آن خرد شوند خود تبدیل به عامل ترور می‌شوند و می‌کشند تا کشته نشوند.

تاکنون این گونه حکومت‌های استبداد و وحشت، حکومت‌های محلی بوده‌اند و اگر برافکنندشان از درون صورت نمی‌پذیرفت ممکن بود به دست نیروئی خارجی ساقط شوند. ولی اگر ملتها غافل بشوند و بناگاه در چنگال دیکتاتوری جهانی گرفتار آیند، دیگر امکانی برای آزاد شدن باقی نخواهد ماند. این خطر در صورتی قویتر و نزدیکتر می‌شود که آدمیان

خود را در برابر آن مصون احساس کنند و مثلاً گمان ببرند که تنها آلمانیهای بنده صفت می‌توانستند در کام آن بیفتند. اگر همه ملت‌ها بدین سرنوشت دچار شوند دیگر «خارج»ی نخواهد ماند که به یاریشان برسد. اگر برنامه‌ریزی عمومی متکی بر استبداد و وحشت همه جهان را فراگیرد و به حالت تحجر درآورد، آزادی ناپود می‌گردد و راه برای ویرانی همه چیز باز می‌شود.

۳. خطر ویرانی مطلق: در دوره تحول، که راه رسیدن به نظام حکومت جهانی است، وقایعی ممکن است روی بنماید و انسانیت را پیش از رسیدن به هدف به اندازه‌ای تباہ سازد که تصورش، و تصور اینکه تاریخ، پس از آن چگونه پیش خواهد رفت، برای ما سخت دشوار است. در این صورت تعداد اندکی از مردمان که از بلا جان بدر برده‌اند در روی زمین به حال پراکنده باقی خواهند ماند و زندگی را مانند هزاران سال پیش از سر آغاز خواهند کرد. اینان ارتباطی با یکدیگر نخواهند داشت، از فن (تکنیک) اثری نخواهد بود، و آدمیان ناچار خواهند شد به امکانه‌ای محدود محلی قناعت کنند و با تحمل رنجهای فراوان و تنها با بکار انداختن نیروی تن، امروز را به فردا برسانند. این وضع هنگامی روی خواهد داد که جنگ، فن را بکلی ویران و پایمال کند، مواد اولیه تمام شوند بی‌آنکه چیز تازه‌ای یافته شود، یا آنکه جنگ پایان نگیرد، بلکه به نبردهای فرسایشی محلی تبدیل گردد همچنان که در پیش از تاریخ روی داده است.

انگیزه و معنی جنگ، طی جریان تاریخ دگرگون شده است. پیشتر پاره‌ای جنگ‌ها بازیهای اشراف بود و قواعدی خاص داشت. پاره‌ای دیگر به خاطر مسأله‌ای خاص پیش می‌آمد و به هنگام، بی‌آنکه همه نیروهای سازمان یافته را در بر گیرد، پایان می‌رسید. بعضی جنگ‌ها به منظور نابود ساختن قومی آغاز می‌شد، و بعضی دیگر جنگ‌های داخلی بود یا جنگ‌هایی که پادشاهان اروپا، بی‌مشورت با نمایندگان ملت‌هایشان، بر راه می‌انداختند و چون این ملت‌ها همه اروپائی بودند سرانجام در نقطه‌ای به هم می‌رسیدند و آشتی می‌کردند. جنگ‌هایی هم میان دارندگان دو فرهنگ یا دو مذهب مختلف روی می‌داد و خاصیت عمده این جنگ‌ها بیرحمی و کشتار بی‌ملاحظه بود. امروز جنگ به سبب کثرت وسایل و

وسعت پی‌آمدهایش از نوعی دیگر است و انگیزه و معنایش نیز دگرگون شده‌است:

اولاً: نمونه‌های شدت و بیرحمی و قساوت، که در دوره‌های تاریخ پدید آمده‌است، همه با هم جمع شده‌اند؛ بنحوی که دیگر هیچ‌گونه اعتدال و اندازه در جنگ باقی نمانده‌است. برای نخستین‌بار در دوران فن (تکنیک)، آلمان هیتلری قدم در این راه نهاد و دیگران نیز ناچار از او پیروی کردند. جنگی که اکنون جهان را تهدید می‌کند چنان بیگانه از هر قیدی خواهد بود که در طی آن به نابود کردن یا جابجا نمودن اقوام و ملل، که پیشتر آشوریان و مغولها نیز به آن دست زده‌بودند، قناعت نخواهد شد.

ارتباطی که برنامه‌ریزی عمومی و جنگ با یکدیگر دارند به این‌گونه جنگ فراگیر می‌انجامد که در آن از بکاربردن هیچ وسیله‌ای مضایقه نمی‌شود. جنگ، برنامه‌ریزی عمومی را سبب می‌شود و برنامه‌ریزی عمومی جنگ بدنبال می‌آورد. قدرت‌طلبی که همیشه خواستار رسیدن به برتری مطلق است، ناچار است به برنامه‌ریزی عمومی توسل جوید. ولی چون این برنامه‌ریزی اقتصاد را از شکوفائی باز می‌دارد، ناچار به تولید اسلحه روی آورده می‌شود. بدین‌سان تحول داخلی کشور ناچار موجب جنگ می‌گردد، چه، اگر صلح ادامه یابد حکومت در داخل ناتوان می‌شود.

چنین می‌نماید که در دراز مدت، ثروت و پیشرفت و نیرومندی از آزادی برمی‌آید. ولی زمان بسیار کوتاهی برنامه‌ریزی عمومی و زور و ارعاب و وحشت، که همه نیروهای جامعه را در راه قمار نابودکننده‌ای بکار می‌اندازند، از نیرومندی فوق‌العاده‌ای برخوردار می‌شوند.

چنین پیدا است که راهی که جهان در پیش گرفته‌است به چنین بلائی خواهد انجامید که نتیجه‌اش جز هرج و مرج و بدبختی و بیچارگی نخواهد بود. چاره تنها برقراری نظامی است استوار برحق و قانون، که چنان نیرومند باشد که بتواند صلح جهانی را پایدار نگاه دارد و زورگوئی و بی‌قانونی را جنایت بشمارد و سربکوبد و هیچ زوری نتواند در برابرش ایستادگی کند.

ثانیاً: اگر ناچار باید جنگی در گیرد، سرنوشت تاریخ جهان بسته به این است که کدام کسان از آن پیروز در آیند: کسانی که تنها به زور تکیه دارند، یا آنان که زندگانی‌شان از روح و معنی سرچشمه می‌گیرد و بر اصل آزادی آدمی متکی هستند. در جنگ، عامل اصلی فن (تکنیک) است و این خود واقعیتی است خطرناک؛ از تکنیک در همه جا می‌توان سود جست. هر کسی نمی‌تواند آن را اختراع کند، ولی پس از آنکه اختراع شد اقوام بی‌فرهنگ نیز بسیار زود می‌توانند آن را بیاموزند: ماشینها را بکار می‌اندازند و از هواپیماها و تسانکها استفاده می‌کنند. بدین‌سان فن خطری می‌شود در دست اقوامی که اختراعش نکرده‌اند، و یگانه‌امیدی که در برابر آن می‌ماند این است که ملتهای اختراع‌کننده با اختراعات تازه‌ای بر آنها برتری بیابند.

البته نظام جهانی نو، تنها با مبارزه معنوی مردمان با فرهنگ پدید نمی‌آید. ولی اگر در راه دست‌یافتن به آن نظام، فن، عامل اصلی باشد، و در لحظه نهائی به دست مردمان فرهنگ آفرین به مرحله بالاتری رسانده شود، غلبه این مردمان ممکن است به معنی پیروزی فرهنگ و معنویت باشد. اگر آرزوی دست‌یافتن به نظام آزاد، بر اراده طرفین جنگ حاکم باشد، همان آرزو ممکن است سبب آزادی جهان شود، به شرط آنکه حریفان غالب، خود سبب شوند که مردمان هرچه بیشتر بیدار گردند و معنی آزادی را دریابند.

۳. فن (تکنیک) با ساختن بمب هسته‌ای به عنوان وسیله ویرانگری، جنبه تازه‌ای آشکار ساخته است. امروز همه در اندیشه خطری هستند که بمب هسته‌ای برای انسانیت دارد، و برآنند که دیگر نباید جنگی روی دهد. بدین‌سان بمب هسته‌ای علتی شده‌است برای پایدار نگاه‌داشتن صلح.

فن می‌تواند وسایل ویرانگر دیگری هم پدیدآورد که هنوز نمی‌توان پیش‌بینی کرد. فن را امروز بدین جهت سرزنش می‌کنند که عناصر را آزاد می‌کند و به جان مردمان می‌اندازد. ولی ماهیت فن از آغاز چنین بوده‌است: از روزی که آدمی آتش افروختن آموخت؛ بنا بر این از این لحاظ فن (تکنیک) تازه چیزی که از بنیاد تازه باشد نیآورده، ولی خطر را

از لحاظ کمی بزرگتر و وسیعتر ساخته است تا آنجا که منفجر ساختن و به صورت غبار در آوردن کره زمین و پراکندن آن در کیهان قابل تصور شده است، و همین خود از لحاظ کیفی چیز تازه‌ای است.

با اختراع بمب هسته‌ای، پاره‌ای از جوهر خورشید به زمین آورده شده‌است، و به وسیله این بمب، امروز در زمین واقعه‌ای روی می‌دهد که پیشتر تنها در کره خورشید روی می‌داد.

این اصل، که انفجار اتم بخودی خود توسعه می‌یابد، تا کنون در نزد ما محدود به جوهری است که با زحمت فراوان از سنگ اورانیوم بدست می‌آید، و این نگرانی که این گونه انفجار به عناصر دیگر و به ماده بطور کلی سرایت کند همچنان که آتش به همه اشیاء قابل احتراق سرایت می‌کند، بنا به قول فیزیکدانان بی‌پایه است. ولی اطمینانی برای آینده نیست و می‌توان در عالم تصور این پیش‌بینی را کرد: مرز شایان اعتمادی برای عدم سرایت انفجار اتم به دیگر عناصر، و به ماده به طور کلی، وجود ندارد. این احتمال هست که روزی کره زمین منفجر شود، خواه سبب آن عملی عمدی باشد یا سهوی. در این صورت روشنائی موقتی در منظومه شمسی پدید خواهد آمد، روشنائی خاصی که در هر ستاره به سبب انفجار در درون آن ستاره نمایان می‌شود.

اینجا می‌توان پرسش عجیبی به میان آورد: تاریخ ما هنوز بیش از شش هزار سال عمر ندارد. چرا این حادثه، پس از زمان بی‌پایانی که از عمر کیهان و کره زمین می‌گذرد، درست امروز روی می‌دهد؟ آیا در هیچ نقطه کیهان آدمی یا موجود خردمند دیگری وجود ندارد؟ آیا تحول طبیعی روح این نیست که در کیهان مؤثر واقع شود؟ چرا ما تا کنون به یاری امواج خبری از کیهان دریافت نکرده‌ایم؟ خبری از موجودات خردمندی که در فن بسیار پیشرفته‌تر از ما هستند؟ شاید بدین جهت که در همه جا شکفتگیها و پیشرفتهای فنی به نقطه‌ای انجامیده است که در آن، موجودات خردمند به وسیله بمب هسته‌ای کره‌ای را که در آن زندگی می‌کرده‌اند منفجر ساخته‌اند؟ آیا پاره‌ای از انفجارها که در بعضی از ستاره‌ها روی می‌دهد و سبب پیدائی روشنائی شدید موقت در آن ستاره می‌شود، نتیجه کار موجودات خردمندی است که از فن بهره‌ور

شده‌اند؟

آیا بزرگترین وظیفه آدمیان این است که به عظمت این خطر آگاه شوند و آن را براستی جدی بگیرند و کاری کنند که انسانیت در صدد تربیت خویش برآید تا بلکه از چنان پایان دهشتباری جلوگیری شود؟ آدمی هنگامی می‌تواند بر خطر چیره شود که بر آن آگاه گردد و آگاهانه وقوع آن را ناممکن سازد، و این کار هنگامی صورت می‌پذیرد که اخلاق آدمی برای پدیدآوردن چنان نیرو و قابلیت کفایت کند. چنین کاری را به یاری فن نمی‌توان کرد، بلکه باید خود آدمی آن مایه قابلیت بدست آورد که بتواند آنچه را ساخته و آفریده است حفظ کند.

نکند در برابر ضرورتی قرار گرفته‌ایم که راهی جز تسلیم نمانده است، و به نقطه‌ای رسیده‌ایم که در آن آرزوها و خواسته‌های خیالی و موهوم، حقیقت‌خواهی آدمی را از میان می‌برند، و از این رو خود نیز بی‌ارزش و بی‌حیثیت می‌شوند؟ نه! اگر آن بلا هزار بار هم بر سر آدمی بیاید - که البته جز در عالم خیال نمی‌توان چنین تصویری کرد - باز هم این وظیفه هر بار از نو در برابر آدمی قرار خواهد گرفت که از وسوسه بلا جلوگیری کند و در این راه از هیچ کوششی دریغ نورزد. ولسی همه این کوششها بخودی خود شایان اعتماد نیستند مگر آنکه بر پایه اخلاق و ایمان مذهبی همه آدمیان استوار باشند. تنها در این صورت نفی بمب هسته‌ای می‌تواند به کوششهای آدمی معنی ببخشد و آنها را از قابلیت تأثیر برخوردار سازد.

کسی که آن بلا را غیر قابل اجتناب می‌داند، باید نظری به زندگی خود بیفکند و از خود بپرسد: - آن زندگی که باید چنین پایانی داشته باشد چه معنایی دارد؟

ولی همه این سخنها بازیهای اندیشه است و تنها يك معنی می‌تواند داشت، و آن اینکه ما را بر وجود خطر آگاه سازد و نظام جهانی مبتنی بر حق و قانون را در برابر چشم ما قرار دهد: نظامی که ارزش و معنایش باید تمام هستی و تمام جدیت آدمی را به جنبش درآورد.

۴. اندیشه‌هایی درباره ناممکن بودن نظام اجتماعی

به اندیشه نظام اجتماعی، که اندیشه‌ای اروپائیی است، خرده‌ها گرفته‌اند. می‌گویند این نظام خیالی بیش نیست: آدمیان قابلیت و توانایی آن را ندارند که نظامی برای همزیستی همه مردمان در جامعه‌ای واحد پدید آورند. نظام جهانی تنها به یاری نیروی دیکتاتوری برقرار می‌تواند شد. نقشه ناسیونال سوسیالیست‌های آلمان، که می‌خواستند بر اروپا تسلط بیابند و آنگاه با یکپارچه کردن همه نیروهای اروپائی بر جهان چیره شوند و تمام جهان را «اروپائی» بکنند، به عنوان یک اندیشه، خوب بود ولی کسانی که می‌خواستند بدان اندیشه جامعه عمل بپوشانند بد بودند.

این سخن درست نیست! آن اندیشه که منشأش تحقیر آدمیان است و همیشه با زور و وحشت دست بدست می‌دهد تنها به مغز چنین کسانی راه می‌یابد: آن اندیشه و این گونه کسان لازم و ملزوم یکدیگرند.

گروهی دیگر می‌گویند: حکومت جهانی، که پیداشدنش طبیعی و بدیهی انگاشته می‌شود، توسط دولتهائی برقرار خواهد شد که از حیث وسعت منطقه و انبوهی جمعیت و فراوانی مواد اولیه برتر از دیگرانند، و این امر برای جامعه‌هائی که از بر پا شدن چنان حکومتی زیان می‌برند فرقی با دیکتاتوری نخواهد داشت: گروهی از مردمان با وسایلی که بظاهر مسالمت‌آمیز می‌نماید و از راه توسعه اقتصادشان، اراده خود را بر دیگران تحمیل خواهند کرد.

این سخن اغراق‌آمیز است و چنان تحولی را نمی‌توان با ویرانگری جنگ مقایسه کرد. این نکته را نباید از یاد برد که در نظام جهانی امکان تصحیح و جبران بی‌عدالتیهای اقتصادی از راههای مسالمت‌آمیز وجود دارد. از این گذشته، مطلب مهمی که اینجا هست این است که قدرتهای اقتصادی هم باید آماده باشند که مطابق قوانین به محدود ساختن خود تن در دهند و به شرایطی که قانون معین می‌کند تسلیم شوند. اگر قرار است نظام جهانی تحقق یابد، قدرت اقتصادی هم موظف است که به خدمت اندیشه نظام جهانی درآید.

جمعی دیگر می‌گویند: نظام جهانی اصلاً هدفی آرزوکردنی نیست؛

زیرا همین که چنین نظامی مستقر شد به احتمال قوی همهٔ مردمان از لحاظ دانش و تصور ارزش، برابر خواهند شد و از حیث خرسندی فرقی میان ملت‌ها نخواهد ماند، و بدین سان انسانیت پایان خواهد رسید و آدمیان از لحاظ فرهنگی و معنوی در خواب تازه‌ای فرو خواهند رفت و آگاهیشان روز بروز تنزل خواهد یافت و سرانجام موجوداتی خواهند شد که بدشواری می‌توان نام آدمی بر آنان نهاد.

شاید این پیش‌بینی تنها دربارهٔ مردمانی صادق باشد که تحت نظام امپراتوری جهانی بسر خواهند برد - به شرط آنکه آن امپراتوری صدها و هزارها سال دوام یابد - نه تحت نظام جهانی مبتنی بر حق و قانون. زیرا در این نظام عوامل جنبش و بی‌آرامی به جای خود می‌مانند؛ چنین نظامی هرگز به حد کمال نمی‌رسد و همیشه در حال تحول می‌ماند؛ تصمیمها و اقدامهای تازه ضرورت می‌یابند و هیچ‌گاه از پیش نمی‌توان گفت که هر وضعی چه وضع تازه‌ای بدنبال خواهد آورد و برای تسلط بر وضع تازه چه راه‌هایی باید پیش گرفته‌شود، و ناخرسندیها و نارسائیها آدمیان را به کوششها و جنبشهای تازه برخوانند انگیزت.

گروهی هم بر این عقیده‌اند که برقراری نظام جهانی ناممکن است زیرا با دگرگون‌شدن آدمیان و اوضاع و احوال حاکم بر قراردادهای بسته شده، دربارهٔ اجرای آن قراردادها اختلاف پیش خواهد آمد و ناچار جنگ روی خواهد نمود. آدمی ناقص و بی‌اعتبار است و همیشه میل دارد بیش از دیگران داشته‌باشد و به حال دیگران بی‌اعتناست، از نظم‌گریزان است و خواستار زور است و تقاضاهایش بی‌حد و مرز است و خودخواهیش ارتباطش را با دیگران می‌گسلد، و در درونش کششی به ویران کردن و نابودساختن نهفته است.

۵. اندیشهٔ نظام جهانی

در برابر همهٔ نفیها و تردیدهایی که دربارهٔ امکان برقراری نظامی استوار بر حق و عدالت اظهار می‌شود، با مطالعهٔ تاریخ و به سائقهٔ آرزو و ارادهٔ خود ما، این پرسش، هر چند گاه از نو، سر بر می‌دارد: آیا روزی برقراری آن نظام امکان نخواهد پذیرفت؟ و آیا همهٔ آدمیان روزی در

کشور آشتی و صفا گرد هم نخواهند آمد؟ آدمیان از روزی که جامعه تشکیل دادند و دولت پدید آوردند و نظمی در زندگی اجتماعی خود ایجاد کردند، در واقع راه آن آرزو را می‌پیمودند. مسأله تنها این است که این گونه جامعه، که در درونش رفع اختلافات از راه زور، جنایت تلقی می‌شود و ممنوع اعلام می‌گردد، تا چه حد می‌تواند وسعت بیابد. در جامعه‌های بزرگ، هر چند برای مدتی محدود، نظامی شایان اعتماد و استوار بر حق و عدالت برقرار بوده‌است. برای کوشش در راه توسعه‌دادن جامعه منظم، بجای که همه آدمیان را فراگیرد، مرزی وجود ندارد.

از این رو در طی تاریخ، به موازات کشش به سوی زور و استبداد، همواره آمادگی به چشم‌پوشی از قدرت و سازش متقابل نیز، نه تنها به ملاحظه نفع شخصی، بلکه از روی احترام به حق و عدالت، موجود بوده است. این طرز فکر در اشراف و مردمانی که از تعادل درونی و تربیت معنوی برخوردار بودند (مانند سولون) بیشتر و قویتر از همه بود؛ و در مردم عادی که همیشه میل دارند تنها خود را محق بدانند نه دیگران را، ضعیفتر؛ در حالی که زورگویان و مردمان مستبد، که هرگز نمی‌توانند با هم سازش کنند و جز زد و خورد مشکل‌گشای دیگری نمی‌شناسند، بکلی از آن بی‌بهره بوده‌اند.

با توجه به این اختلاف طرز فکر آدمیان، این نگرانی باقی است که در جهان وحدت یافته - خواه این وحدت از راه برقراری نظام مبتنی بر حق و قانون تحقق بیابد و خواه از راه استقرار امپراتوری جهانی - آرامش دائم وجود نخواهد داشت، همچنان که در جامعه‌هایی که تا کنون پدید آمده‌اند، وجود نداشته است؛ تصور صلح ابدی خیالی واهی است. نیروهای گوناگون شکل‌های تازه خواهند یافت و به صورت‌های دیگری سر بر خواهند داشت.

انسان ناقص و محدود، از غرایز و تمایلات بنیادی خود جدا نخواهد شد؛ و از این رو مشکل است وضعی در جهان پدیدآید که در آن آزادی همه مردمان چنان با هم سازش بیابد که به صورت قدرتی به معنی راستین درآید و به همه عواملی که آزادی را تهدید می‌کنند، و به همه خودخواهیها و سلطه‌جوئیها و منافع خصوصی، به طور قطع و برای

همیشه عنان بزند. از این رو باید انتظار داشت که هوسها و غرایز لگام گسیخته به شکلهای تازه نمایان شوند.

مهمتر از همه، این مطلب است که میان آنچه فرد، هر زمان از طریق خودش می‌تواند بشود، و آنچه جامعه سیاسی در جریان تاریخ می‌تواند بشود، فرق بنیادی وجود دارد. فرد می‌تواند موجودی بشود که در پدیده‌ای که در يك زمان روی می‌نماید معنی ابدی آن را بیابد؛ ولى جامعه، و انسانیت به طور کلی، فقط نظامی است که تاریخ در جریان نسلهای متعدد پدید می‌آورد؛ نظامی که زمینه را برای امكانها و محدودیتهای همه افراد فراهم می‌سازد. اما نظام همیشه متكى به معنی و فرهنگی است که از طریق آن، افراد به نظام روح و معنی می‌دهند، و سپس خود نیز از طریق همان روح و معنی، شكل و ویژگی خاص خود را كسب می‌کنند. سرنوشت هر نظام و هر نهادی بسته به انسانهایی است که هر يك به نوبه خود فرد هستند. فرد در این مورد، هم عامل اساسی است - از آن رو که نظام بر فردهای كثیر یا اكثريت فردها استوار است - و هم در عین حال، به عنوان فرد، فاقد توانائی.

شكندگی فوق‌العاده همه نظامها، و فرهنگهایی که پایه و نگاه‌دارنده آنها هستند، علت کافی است برای اینکه هر كسی آینده را با دیده نگرانی بنگرد. امیدها و آرمانهای واهی البته عوامل تاریخنده ولى نمی‌توانند نظامی برای آزادی و انسانیت پدیدآورند. در مقام تفكر درباره امکان یا عدم امکان نظامی جهانی برای آزادی، مهم این است که ما هیچ تصویر و هیچ واقعیت خیالی را هدف قرار ندهیم و گمان نبریم که تاریخ بضرورت به سوى چنان تصویر یا واقعیتی روان است؛ و آن تصویر یا آن واقعیت خیالی را، پایه خواست و اراده خود نسازیم و به خود تملقین نکنیم که تاریخ با نیل به آن مرحله به مقصد خود خواهد رسید. تحقق تاریخ هرگز یافته نمی‌شود مگر در «زمان حال» به عنوان آن «زمان حال» خاص. علت اصلی مرز امكانهای تاریخی، خود انسان بودن است. در دنیای انسانی كمال نهائی هرگز پیدا نخواهد شد، زیرا انسان موجودی است که همیشه می‌کوشد از خود فراتر رود؛ از این رو نه تنها كامل نیست بلکه هرگز نمی‌تواند كامل شود. انسانی که بخواهد همان باشد که هست،

انسان بودن را از دست می‌دهد.

ولی ما حق داریم در تاریخ به «ایده»‌ها دل ببندیم و حتی مجبوریم چنین کنیم اگر بخواهیم زندگیمان در جامعه معنائی داشته باشد. طرح‌های مربوط به صلح و صفای ابدی یا شرط‌های صلح ابدی، درست هستند و درست می‌مانند، هر چند ایده را هرگز نمی‌توان به عنوان هدفی آرمانی تحقق بخشید، بلکه ایده همیشه بسالتر از هر واقعیتی است و همواره به صورت وظیفه‌ای پایان‌ناپذیر باقی می‌ماند. ایده نه با تصویر واقعیتی که از پیش در نظر آورده شود قابل تطبیق است، و نه با خود واقعیت. ولی در عین حال، ایده معنی هر طرح و هر برنامه‌ای است؛ و علت این امر اعتمادی توجیه‌ناپذیر، و به عبارت دیگر، یقینی ناشی از ایمان است بر اینکه همه چیز هیچ و پوچ یا هرج و مرجی عاری از معنی نیست، و چنان نیست که همه چیز از هیچ برآید و در هیچ فرو رود. ایده‌ها به دیده این اعتماد نمایان می‌شوند و ما را در راهی که از خلال زمان می‌پیمائیم رهبری می‌کنند. این اعتماد، حقیقت را در پیشگویی اشعیای نبی می‌یابد: پیشگویی آشتی و صفای همه آدمیان، که در آن، ایده به صورت تمثیلی نمایان است: «و ایشان شمشیرهای خود را برای [ساختن] گاوآهن، و نیزه‌های خویش را برای [درست کردن] اره، خواهند شکست؛ و امتی بر امتی شمشیر نخواهد کشید و بار دیگر جنگ را نخواهند آموخت»^۱.

ج. ایمان

مقدمه

وظیفه چیره‌شدن بر عصر فن، و فراهم ساختن امکان تجلی برای انسان بودن راستین، در خواسته‌های بزرگ این عصر، یعنی در سوسیالیسم و نظام جهانی، نمایان گردیده و به آگاهی آدمیان راه یافته است. ولی استوار ساختن آن خواسته‌ها بر علم و فن و تمدن کافی نیست، زیرا اینها پایه‌های شایان اعتمادی نیستند: هم در خدمت نیکی قرار دارند و هم در خدمت بدی. آدمی ناچار است بر مبدأ دیگری متکی شود و زندگی خود را بر آن استوار سازد. به همین جهت است که اعتماد بر علم، امروز تنزل

پذیرفته و ناتوان شده است: خرافه علم، روشنگری قلب یافته است و انحطاط محتواها، دلایل نارسائی علمند.

نیروه‌های معنوی و فرهنگی سنتی نیز دیگر نمی‌توانند پایه‌های استواری برای زندگی آدمی باشند. دیگر اعتمادی بر فرهنگ سنتی متکی بر فرهنگ یونان قدیم نمانده است و چنین می‌نماید که اثری از آن پیدا نیست. کلیساها نیز نمی‌توانند اعتماد توده‌ها را جلب کنند، زیرا هنگامی که بدی بر اریکه فرمانروائی تکیه زده بود کلیساها قدرتی از خود نشان ندادند^۱.

ولی ما را از علم و فرهنگ و کلیسا گزیر نیست، و نمی‌توانیم از آنها دست برداریم. درست است که ناقص و نارسا هستند و امکان سوءاستفاده از آنها همیشه با وجودشان توأم است، ولی در عین حال با امکانهائی که دارند شرایط اجتناب‌ناپذیر تمام انسانیتند.

وضعی که امروز ما آدمیان در آن قرار داریم از ما می‌خواهد که به سوی مبدأ ژرفتری بازگردیم، به سوی سرچشمه‌ای که هرگونه ایمانی با اشکال و صور تاریخی گوناگونش در آغاز از آن مایه گرفته است: سرچشمه‌ای که هر وقت آدمی آماده باشد، باز می‌تواند جاری شود. چون اعتماد بر آنچه در جهان حاضر و نمایان است نمی‌تواند تکیه گاهی برای زندگی باشد، چاره‌ای نمی‌ماند جز اینکه اعتماد به مبدأ، پایه قرار گیرد. تا امروز تنها بجائی رسیده‌ایم که می‌توانیم وجود این وظیفه را حدس بزنیم، و گامی بیش از این نتوانسته‌ایم پیش برویم. هنوز چنین می‌نماید که همه‌مان ناتوان و درمانده‌ایم.

پرسشی که امروز در میان است این است: تحت شرایط عصر فن (تکنیک) و در نظام تازه جامعه بشری، محتوای سنتها چگونه پا بر جا خواهد ماند: ارزش بینهایت فرد انسانی، حیثیت انسانی و حقوق بشر، آزادی روحی و معنوی، تجربه‌های ماوراءطبیعی هزاران ساله؟

ولی پرسش اصلی مربوط به آینده، که شرط بقای این محتواها در آن نهفته است، چنین است: آدمی چگونه ایمان خواهد داشت، و به چه

۱. اشاره است بر تسلط دیکتاتوری بر آلمان و ایتالیا، و سکوت کلیسا.

چیز ایمان خواهد داشت؟

درباره ایمان تقریباً همان گونه می‌توان سخن گفت که درباره سوسیالیسم یا موافقت و مخالفت با برنامه ریزی عمومی یا وحدت جهانی و امپراتوری جهانی و نظام جهانی. ایمان، نه چیزی است که بخواهیم هدفش قرار دهیم و نه محتوایی است که بخواهیم به یاری عقل به آن برسیم. زیرا ایمان را نمی‌توان خواست، و چیزی نیست که بتوان برنامه‌ای برایش طرح کرد. ولی با این همه، ایمان آن چیز فراگیرنده‌ای است که سوسیالیسم و آزادی سیاسی و نظام جهانی قطعاً باید در سیر و جریان خود بر آن استوار باشند زیرا همه آنها معنی خود را از ایمان بدست می‌آورند. آنجا که ایمان نباشد رهبری به دست منبع انسانیت نمی‌افتد، بلکه آدمی اسیر اندیشه و گمان و تصور و عقاید جزمی می‌گردد و آنگاه عنانش به دست زور و آشفتگی و ویرانی می‌افتد. درباره ایمان نمی‌توان سخنی روشن و آشکار گفت، بلکه باید به توضیح و توجیه قناعت کرد و به امکانهای آن اشاره‌ای نمود، و آنچه ما در این فصل می‌آوریم کوششی در همین حدود است.

۱. ایمان و نیست‌انگاری

ایمان چیز فراگیرنده‌ای است که در همه موارد نقش رهبری دارد، حتی آنجا که عقل و فهم، بظاهر متکی بر خود بنظر می‌آید. ایمان نه محتوای خاصی است و نه نظریه‌ای جزمی. نظریه جزمی می‌تواند بیان یکی از اشکال تاریخی ایمان باشد، ولی گاهی هم می‌تواند ما را بفریبد. ایمان چیزی است در ژرفنای انسانی، که در حالی که انسان در مرحله‌ای بالاتر از خود با منبع هستی ارتباط دارد، به انسان بودن انسان تحقق می‌بخشد و او را به جنبش می‌آورد.

ایمان تنها در شکل‌های تاریخی تحقق می‌یابد. هیچ کس حق ندارد گمان ببرد که یگانه حقیقت قابل قبول برای همه آدمیان در تصرف اوست - وگرنه از تسامح و تساهل دور می‌افتد و بی‌حقیقت می‌شود - ولی میان همه مردمان با ایمان ارتباط و اشتراکی نهانی موجود است. دشمن همه مردمان با ایمان، دشمنی که در درون هر آدمی نهفته است،

نیست‌انگاری است.

نیست‌انگاری فرورفتن در بسی‌ایمانی است. ممکن است پنداشته‌شود که آدمی هم نوعی حیوان است و می‌تواند به یاری غرایز خود زندگی کند؛ ولی واقعیت چنین نیست. آدمی می‌تواند - به گفتهٔ ارسطو - یا کمتر از حیوان باشد یا بیشتر از حیوان. اگر این سخن را نپذیرد و بخواهد همچون جانوران به عنوان جزئی از طبیعت زندگی کند، در این صورت در سراسر راه زندگیش آگاهی بر نیست‌انگاری - به عبارت دیگر، وجدان ناراحت یا احساس گمشدگی - همراهش خواهد بود. آدمی حتی در حال نیست‌انگاری، از راه بی‌اعتنائی و تنفر، و همچنین با اندیشه و عملش که همیشه حاکی از نفی و انکار است، نشان می‌دهد که آدمی است نه حیوان. آدمی تنها متکی به غریزه نیست، و فهم تنها نیز برایش کافی نیست؛ بلکه موجودی است که همیشه برتر از خویش است. او را نمی‌توان تنها به عنوان موضوع علم فیزیولوژی و روانشناسی و جامعه‌شناسی تلقی کرد، و این علوم به تمام هستی او راه نمی‌تواند یافت. آدمی می‌تواند از فراگیرنده‌ای بهره‌ور شود که تنها در پرتو بهره‌وری از آن، برای نخستین بار به معنی راستین، «خودش» می‌شود. ما آن فراگیرنده را روح و معنی می‌نامیم، و گاه ایمان.

آدمی بسی‌ایمان زندگی نمی‌کند. زیرا نیست‌انگاری هم که نقطهٔ مقابل ایمان است، تنها در ارتباط با امکان ایمان وجود دارد، منتها ایمان انکارشده‌ای.

هر چه امروز در راه رسیدن به سوسیالیسم یا برنامه‌ریزی عمومی یا نظام جهانی روی می‌دهد، معنی خود را تنها از شناسائی عقلی یا غریزی انسانی کسب نمی‌کند، بلکه این معنی بستگی دارد به اینکه ایمان آدمیان چگونه است و محتوایش چیست؛ یا به اینکه چگونه نیست‌انگارند و در نقطهٔ مقابل ایمان قرار گرفته‌اند.

جریان امور بسته به این است که ما در عملمان کدام معیارهای اخلاقی را قبول داریم و زندگیمان بر کدام مبدأ متکی است، و چه چیز را دوست داریم.

۲. وضع ایمان در زمان ما

امپراتوری روم، هنگامی که سلطه خود را بر تمام دنیای فرهنگ یونانی گسترش داد، انحطاطی را که از زمان اسکندر توسعه آغاز کرده بود به حد کمال رساند. پیوندهای اخلاقی ملی سست شد و سنتهای تاریخی محلی دیگر نتوانست پایه‌ای برای زندگی اجتماعی پرافتخار و مستقلمی باشد. دنیای امپراتوری از لحاظ معنوی و فرهنگی به حد دو زبان یونانی و لاتینی، و اخلاقی مبتنی بر عقل تنزل یافت و هموار گردید، و چون این اخلاق در توده‌ها اثر نمی‌توانست بخشید زمینه برای رواج لذت‌جوئی از يك سو و زجر و رنج پایان‌ناپذیر بردگان و تنگدستان و مغلوبان از سوی دیگر آماده شد، و سرانجام کار بجائی رسید که حقیقت در نظر فرد عبارت شد از گوشه‌نشینی و کناره‌گیری از دنیای فساد. کسان بسیاری به فلسفه تنزل‌ناپذیری شخصی - خواه با نظریات جزئی و خواه با شکاکی - پناه بردند؛ ولی این فلسفه هم نمی‌توانست در توده‌ها راهی بیابد. آنجا که ایمان راستین به هیچ چیز در میان نباشد، ایمان صورت مسخره‌آمیزی به خود می‌گیرد و خرافات به اشکال و صور گوناگون و مذبه‌های عجیب و تشکیل حلقه‌ها بر گرد واعظان سیار و شعبده‌بازان و شاعران و پیاه‌بران دروغین باب روز می‌شود، و عقاید افراطی و فرصت‌طلبی و حقه‌بازی و شیادی رواج می‌یابد. واقعه شگفت‌آوری که در این میان روی داد این بود که در آن آشفتگی، مذهب مسیحی توانست بر رقیبان خود پیروز شود. این مذهب دستگاهی روشن و منظم نبود و با این همه حاوی ایمانی بود با محتوای بسیار ژرف، و به مبدای نامشروط نظر داشت و این ویژگی را طی قرون و اعصار حفظ کرد و همه مذاهب دیگر آن زمان، از برابرش گریختند و نابود شدند. برای این واقعه برنامه‌ای ریخته نشده بود. هنگامی که برنامه‌ریزی برای مذهب مسیحی، خصوصاً از زمان کنستانتین، به میان آمد و سوءاستفاده آغاز شد، این مذهب به سبب منبع ژرفی که سرچشمه‌اش بود جای خود را باز کرد و با همه نقابهای نامناسبی که به آن زده شد و تفسیرهای نادرستی که از آن بعمل آمد هیچ‌گاه پیوندش با آن منبع بریده نشد.

در دوره ما شباهتهائی با آن روزگاران می‌توان یافت. ولی فرق بزرگ اینجاست که مسیحیت امروزی با آنچه در آن زمان بود شباهتی ندارد، و امروز چیزی در میان نیست که بتوان با آن دین، که جهان را دگرگون ساخت، مقایسه‌اش کرد. از این رو شباهت زمان ما با آن دوره تنها در پدیده‌های جزئی است، مثلاً در ظهور شعبده‌بازان و تشکیل حلقه‌ها و اجتماعاتی بر گرد آنان، یا پیدائی فرقه‌های عجیب و مسخره‌آمیز و امثال اینها.

تصویر چگونگی ایمان در روزگار ما را از دیدگاه دیگری نیز می‌توان نگریست. هنگامی که درباره بی‌ایمانی زمان ما و ناتوانی و بی‌اثری کلیساها و رواج نیست‌انگاری سخن به میان می‌آید، در پاسخ می‌گویند: این سخنان ناشی از آن است که گذشته را معیار زمان حال قرار می‌دهند و چنین معیاری نادرست است. می‌گویند امروز هم ایمانی هست که از منبع تازه‌ای سرچشمه می‌گیرد و چنان نیرومند است که می‌تواند کوهها را جابجا کند؛ مثلاً ایمان ژاکوبنها - در دوره انقلاب فرانسه - به فضیلت و وحشت، و به خرد، و به اینکه فرمان خرد را باید با زور به کرسی نشاند. «کروچه» جنبش بزرگ آزادیخواهی در قرن نوزدهم را «مذهب آزادی» می‌نامد و اشیپنگلر ادعا می‌کند که واپسین مرحله فرهنگها، جهان‌بینیهای بنیادی امروزی است که خود نوعی مذهب هستند و با نیروی معتقدکننده خارق‌العاده‌ای راه خود را باز می‌کنند؛ همچنان که مذهب بودائی پایان فرهنگ هندوستان بود و فلسفه رواقی پایان فرهنگ یونانی - رومی، سوسیالیسم هم پایان فرهنگ باخترزمین است. توده‌های امروزی از مذهب سوسیالیسم نیرو می‌گیرند و به جنبش می‌آیند.

برنامه‌ریزی عمومی و صلحجویی و بیزاری از جنگ و مانند اینها نیز همچون مذاهب اجتماعی بنظر می‌آیند، چنانکه گوئی ایمان بی‌ایمانها هستند. آدمی به جای آنکه در دامن ایمان زندگی کند، در زیر سایه تصورات نادرست درباره واقعیات و درباره آینده، بسر می‌برد و این تصورات را علم و یقین می‌پندارد. نظریه‌ای که از نیست‌انگاری سرچشمه گرفته‌است، این وضع را تأیید می‌کند و در مقام دفاع از آن می‌گوید: آدمی همیشه در عالم تصورات زندگی می‌کند و تاریخ چیزی نیست جز

جریان دگرگون‌شدن تصورات واهی.

در برابر این ادعا باید گفت: تاریخ تنها جریان تصورات گوناگون نیست، بلکه مبارزه با آن تصورات به خاطر حقیقت نیز، سراسر تاریخ را آکنده است. درست است که خصوصاً ناتوانان عنان خود را به دست تصورات واهی می‌سپارند، و امروز خود آدمی شاید ناتوانتر از هر زمان دیگر است، ولی فرد این قابلیت را هم دارد که از یگانه‌امکانی که ناتوانی در اختیار آدمی می‌گذارد، یعنی از کوشش و تلاش بی‌قید و شرط به خاطر حقیقت، بهره‌برداری کند.

مدعی نیست‌انگار، این سخن را هم تصویری واهی می‌شمارد، زیرا به عقیده او حقیقتی وجود ندارد. از این رو می‌گوید: آدمی ناچار است به چیزی - هر چه می‌خواهد باشد - ایمان داشته باشد؛ از این رو دست در دامن تصویری می‌زند تا بتواند بگوید: من به چیزی اعتقاد ندارم ولی آدمی باید به چیزی معتقد باشد.

وقتی که ایمان را از نظر روانشناسی در نظر می‌آوریم - بی‌آنکه به محتوای ایمان و به حقیقت و عینیت کاری داشته باشیم - می‌بینیم که همه موارد بالا شباهتی با ایمان مذهبی دارند: ادعای اینکه تنها حقیقتی که من یافته‌ام درست است؛ تعصب؛ عدم قابلیت درك عقاید دیگران؛ مطلق انگاشتن احکام؛ آمادگی به فداکاری و جانبازی.

از این گذشته تصویرهایی هم پدید می‌آیند که می‌توانند به عنوان نمودار ایمان توجه مردمان را جلب کنند. مثلاً "مارکس در نوشته‌های دوره جوانی خود به انسانی نظر دارد که انسان به معنی راستین است؛ هنوز پدید نیامده است ولی پدید خواهد آمد و بیگانگی از خویشتن را از خود برخواهد افکند. همچنین است انسان تازه امروزی که با ماشین سر و کار دارد؛ ذاتاً خشن است و قیافه‌ای شبیه «ماسک» دارد و کارش قابل اعتماد است و فاقد ویژگی شخصی است.

ولی وجود نشانه‌های روانشناسی کافی نیست برای اینکه هر ایمانی همچون ایمان مذهبی تلقی شود؛ بلکه همین نشانه‌ها، درست برعکس، نشان می‌دهد که چنان ایمانی فاقد خصیصه ایمان مذهبی است، و به عبارت دیگر «بدل ایمان» است. سوءاستفاده از علم و درآوردن آن به صورت

احکام جزمی و گرفتاری در بند خرافه علم، سبب می شود نظریه ای که بطلانش ثابت شده است به عنوان نظریه ای درباره سازمان درست جهان شناخته شود، و محتوای ایمان گردد. ولی اینها لغزشهای خطرناکی هستند که همه چیز را به ویرانی می کشانند. اینجا محتوای ایمان در میان نیست بلکه تهی بودن این ایمان، خود نشانه ای است بر اینکه آدمی خود را از دست داده است. ویژگی این ایمان این است که صاحبان و نمایندگان هیچ چیز را، غیر از زور و قدرت، محترم نمی شمارند؛ از شنیدن دلیل و برهان ناتوانند و هیچ حقیقتی را که از منبعی معنوی ناشی شده باشد قبول ندارند.

مسئله را بار دیگر با عبارتی دیگر طرح می کنیم: آیا ایمان بدون تعالی و بی توجه به عالم مافوق تجربه، امکان پذیر است؟ آیا هدفی دنیائی که آدمی را به خود مشغول می دارد، می تواند خاصیت ایمان بپذیرد برای اینکه محتوایش مربوط به آینده است؟ به عبارت دیگر، آیا چنان هدفی - چون برای زمان حال دور از دسترس تجربه است و نقطه مقابل دردها و رنجها و تناقضهای واقعیات زمان حال است - می تواند خصیصه ایمان داشته باشد؟ آیا تصور هدفی، که آدمی را درباره زمان حال می فریبد و تسلی می بخشد و مایه تسلی را در چیزی که نیست یا چیزی که در زمان حال نیست، می جوید، و در عین حال قادر است به اینکه فداکاری و گذشت در راه آن آینده خیالی بطلبد، می تواند دارای خصیصه ایمان باشد؟ پی آمد چنین ایمانی - که فاقد هر گونه جاذبه سحرآمیز و بی بهره از تعالی است - انحطاط معنویت و نیروی آفرینش انسانی است؟ و در نتیجه آنچه باقی می ماند، تنها مهارت و دلبستگی به کار، و گاه گاه یافتن راه درست و عشق به فن (تکنیک) و اشتیاق به آموختن راه و روش کار است؟ یا نه، این راه، آدمی را به ژرفنهای تازه هستی، که هنوز از دیده ما پنهانند و هنوز صدایشان به گوش ما نرسیده است، سوق می تواند داد؟

گمان نمی کنیم! در برابر این ادعا، آگاهی بر منبع ابدی آدمی قرار دارد، و آگاهی بر اینکه آدمی به عنوان آدمی در همه جامه های گوناگون تاریخی، از حیث محتوای ایمانش که او را با مبدأ هستی پیوند می دهد، همیشه یکسان و با خود برابر مانده است. آدمی می تواند بر خویشتن و بر

مبدأ خویشتن پرده بکشد؛ می‌تواند خود را فراموش کند؛ ولی هر بار می‌تواند از نو به خود بیاید. راز یافتن دوباره خود در هستی، سبب می‌شود که آگاهی بر ژرفای هستی به او دست بدهد؛ و این آگاهی بر هستی، در پرتو محبت، به خود یقین پیدا می‌کند و محبت وسیله تجلی محتوای هستی می‌شود. احساس و رفتار آدمی در برابر آدمی در حال تساهل و تسامح و گفت و شنید، سبب می‌شود که چشم آدمی برای دیدن حقیقت، و درونش برای دریافتن آنچه نامشروط است باز شود.

تصورات و اندیشه‌های ما درباره ابدیت، و زبانی که برای تشریح و بیان آن بکار می‌بریم، دگرگون می‌شوند؛ ولی خود ابدیت دگرگون نمی‌شود، بلکه هست؛ در حالی که هیچ‌کس آن را چنانکه هست نمی‌شناسد.

اکنون می‌کوشیم درباره ایمان ابدی مطالبی بیان کنیم، ولی می‌دانیم که همه این سخنها تقریباً اشاره‌هایی تهی هستند و خود این بیان هم با آنکه جنبه تجریدی و انتزاعی دارد، خود صورتی از صور تاریخی است.

۳. صور اساسی ایمان ابدی

می‌کوشیم صور اساسی ایمان را با چند جمله بیان کنیم: ایمان به خدا، ایمان به آدمی، ایمان به امکانات در جهان.

۱. ایمان به خدا: تصوراتی که آدمی درباره خدا پدید آورده است، خود خدا نیست؛ ولی ما تنها به وسیله تصورات می‌توانیم بر وجود خدا آگاه گردیم. این تصورات، نمادهایی هستند که تاریخیند، و همیشه نارسا هستند.

آدمی بنحوی از انجا بر عالم تعالی و ماورای تجربه آگاه می‌شود ولو از راه برخورد با مکان نیستی باشد، مکانی که همه چیز در آن هست؛ این نیستی و این هیچ، می‌تواند ناگهان مقام ملائ و هستی راستین باشد. خدا منشأ و غایت است، و آرامش است؛ در آنجا اطمینان و مصونیت هست.

ممکن نیست آدمی عالم تعالی و ماورای تجربه را گم کند و در عین حال باز هم آدمی باشد.

هر سخن منفی در این باره مربوط به تصورات است و متکی بر

حضور اندیشه خدا، یا حسرت و آرزوی بی پایان پیوستن به خدا. ما همیشه با نمادها زندگی می کنیم و تجربه و درك ما نسبت به تعالی و عالم ماورای محسوسات، و همچنین نسبت به واقعیت راستین، به واسطه نمادها صورت می گیرد. این واقعیت راستین هنگامی از دست می رود که آن نمادها را چیزهای واقعی بینگاریم.

۲. ایمان به انسان: ایمان به انسان، یعنی ایمان به امکانهای آزادی. انسان هدیه ای است خدائی به خود انسان، و سرنوشت و سرانجامش را تنها به خود مدیون است. انعکاس صدائی که از تاریخ به گوش ما می رسد، و جنب و جوشی که هنگام پرداختن به اجداد و پیشینیانمان - تا نخستین سرچشمه انسانیت - به ما دست می دهد، ناشی از این است که می بینیم آنان چگونه در جست و جوی آزادی بوده اند؛ از چه راههایی به آزادی تحقق بخشیده اند؛ و آزادی را با چه صورتهائی کشف کرده و خواسته اند. ما در آنچه آدمیان توانسته اند بکنند و بیافرینند، و در سخنی که از خلال تاریخ به ما می گویند، خود را باز می یابیم.

شرط آزادی، ارتباط و با هم بودن راستین است، و این ارتباط بمراتب بیشتر از به هم خوردن و به هم رسیدن و هواخواه یکدیگر بودن و اشتراك منافع و اشتراك در تفریح است.

آزادی و ارتباط راستین قابل اثبات نیست. آنجا که اثبات از راه تجربه آغاز می شود، در آنجا نه آزادی هست و نه ارتباط. ولی هر دو آنها چیزی پدید می آورند که موضوع تجربه می شود بی آنکه بتوانیم به اندازه کافی تشریح و توجیهش کنیم، ولی اشاره ای است بر تحقق آزادی، که اگر بتوانیم در آن شرکت بکنیم قابل فهم می شود و به صورت تکلیف در می آید.

ایمان به انسان، ایمان به امکانهای است که آزادی برای انسان پدید می آورد نه ایمان به انسانی خاص و پرستش او. شرط ایمان به انسان، ایمان به خداست، خدائی که علت هستی انسان است. اگر ایمان به خدا نباشد، ایمان به انسان مبدل به تحقیر انسان می شود و هرگونه احترامی نسبت به انسان از میان می رود و نتیجه این می شود که انسانها را وسیله و ماده اولیه بینگاریم و مصرفشان کنیم و نابودشان سازیم.

۳. ایمان به امکانها در جهان: تنها کسی که شناسائی نادرستی درباره جهان دارد، می‌پندارد که جهان چیزی بسته و محدود است و دستگاه خودکاری است که می‌توان شناخت، یا موجودی است مبهم و فاقد آگاهی.

آنچه شناسائی توأم با تفکر و انتقاد نشان می‌دهد، و آنچه از تجربه مستقیم این جهان پر از راز برمی‌آید، باز بودن و غیر قابل پیش‌بینی بودن جهان و بی‌شمار بودن امکانهای آن است.

ایمان به جهان بدین معنی نیست که جهان را ذاتی بینگاریم که برای خود بسنده‌است، بلکه این است که به راز در جهان بودن خودمان آگاه گردیم و به همه امکانها و تکالیفی که با این بودن توأم است.

جهان میدان تکلیف است، تجلی عالم تعالی و ماورای تجربه است، و ما زبان آن را می‌توانیم بشنویم و بفهمیم به شرط آنکه بدانیم از آن چه می‌خواهیم.

ایمان، (ایمان به خدا، ایمان به انسان، ایمان به امکانها در جهان) برای راههای سوسیالیسم و وحدت جهان اهمیت فوق‌العاده دارد: آنجا که ایمان از میان برود، فهم و مکانیسم و حس‌گرایی و ویرانی می‌ماند.

نیروی حاصل از ایمان: تنها ایمان می‌تواند نیروهائی را به جنبش در آورد که بر غریزه‌های حیوانی آدمی - مانند غریزه تمایل به زور و حکومت، شهوت زورگوئی و جنایتکاری، جاه‌طلبی بی‌محتوا، حرص به ثروت و لذت‌جوئی و غریزه جنسی - چیره می‌شوند و آنها را محرکهائی برای هستی آدمی در حال عروج می‌سازند.

قدم نخستین برای عنان‌زدن به غریزه‌های عریان، زور آشکار و ایجاد ترس است؛ قدم دوم زور نامستقیم «تابو» است؛ و قدم بازپسین چیرگی خواسته و دانسته به یاری ایمان است، و کسی به این چیرگی تواناست که به نیروی ایمان بر معنی اعمال خویش حاکم می‌تواند بود.

تاریخ، سیر و پیشرفت آدمی است به سوی آزادی به یاری نیروی ایمان. به یاری این نیرو قوانینی بوجود می‌آیند که به زور عنان می‌زنند و مشروعیت را پدیدمی‌آورند؛ و نیز به یاری همین نیرو آدمی از راه تسلیم شدن در برابر وظایف و احکام نامشروط، به مرحله‌ای می‌رسد که

می‌تواند «خودش» باشد.

تساهل: نظام جهانی تنها در صورتی تحقق می‌تواند یافت که تساهل حکمفرما باشد. عدم تساهل نتیجه‌ای جز زور و نفی و غلبه ندارد. ولی تساهل به معنی بی‌اعتنائی نیست. بی‌اعتنائی ضعیف‌ترین شکل عدم تساهل است، و ناشی از غرور کسانی است که گمان می‌برند حقیقت‌نهایی را بچنگ دارند. بی‌اعتنائی تحقیر پنهانی است؛ دیگران هر عقیده‌ای را که می‌پسندند، داشته باشند، به من مربوط نیست. انسان متساهل آماده است هر سخنی را بشنود و بسنجد، بر نارسائی خود آگاه است و می‌خواهد نارسائی خود را با نارسائی دیگران ربط دهد بی‌آنکه تصورها و اندیشه‌های ایمانی را بصورتی یگانه که برای همه تکلیف‌آور باشد در آورد.

شاید در هر انسانی همه امکانات وجود دارد، ولی واقعیت همیشه محدود است و علت این محدودیت، اولاً محدود بودن هستی و زندگی است و در ثانی چند گونگی تاریخت است که سبب می‌شود ما نه تنها با یکدیگر فرق داشته باشیم، بلکه ویژگی و نامشروطی خودمان را دارا باشیم. هیچ لازم نیست که همه آدمیان به یک گونه و از یک سنخ باشند ولی باید در عین اختلاف، آن چیز واحد را که همه را به هم می‌پیوندد، دریابند، زیرا ریشه همه ما - در ورای منشأ خاص تاریخیمان - در منشأ واحدی است که همه ما را فرامی‌گیرد، و همین ریشه واحد است که از ما می‌خواهد که با یکدیگر ارتباط بی‌حد و مرز داشته باشیم؛ زیرا راه رسیدن به حقیقت در دنیای پدیده‌های گوناگون، تنها همین ارتباط است.

ارتباط و گفت و شنید، نه تنها در مسائل زندگی یگانه راه رسیدن به نظامی سیاسی است، بلکه در همه جنبه‌های هستی ما یگانه طریقی است که می‌تواند ما را به هم بپیوندد. ولی محرك و محتوای این ارتباط تنها از ایمان حاصل می‌تواند شد: ایمان به انسان و امکانات او، ایمان به مبدای واحد که سبب پیوند همه آدمیان است، ایمان به اینکه من فقط با دیگران و همراه دیگران «خودم» می‌توانم شد.

مرز تساهل، عدم تساهل مطلق است. ولی هر انسان زنده‌ای، چون انسان است، هر قدر هم اعمال و رفتارش حاکی از بی‌تساهلی باشد، ناچار تساهل را در ذات و درونش نهفته دارد.

روح هر عملی آدمی است: هر کار که به منظور رسیدن به سوسیالیسم یا برنامه‌ریزی کرده می‌شود، و هر چه در راه نیل به نظام جهانی تحقق می‌یابد، و همه سازمانها و آثار و قواعد و مقررات مربوط به ارتباطها و رفتارها و اعمال، از آدمی ناشی است و چگونگی آنها بسته به آدمیانی است که پشت سر آنها قرار دارند؛ و با دگرگون شدن آدمیان، خود آنها نیز دگرگون می‌شوند؛ و طرز فکر و ایمان و ویژگی آدمیان چگونگی تحقق آن کارها و سازمانها و نتایج آنها را معین می‌کند.

هر طرحی که فهم آدمی می‌ریزد، و هر چیزی که فهم آدمی هدف می‌سازد یا همچون وسیله بکار می‌برد، چون ناشی از آدمی است ناچار تحت رهبری انگیزه‌هایی است که فهم متوجه آنها نیست، خواه آن انگیزه‌ها غریزه باشد، یا شهوت و هوس، یا ایمان، و یا ایده.

از این رو اگر آگاهی آدمی تنها به آنچه با فهم دریافتنی است قناعت ورزد، در معرض خطر قرار می‌گیرد. آگاهی بیدار تحت رهبری ایمان است، و ایمان وادارش می‌کند که در مورد امور محدود برای خود مرزی قائل شود؛ مثلاً در مورد قدرت و زور، یا برنامه‌ریزی از روی فهم، یا علم و هنر. همه چیز مرزی دارد و تحت رهبری مقامی قرار گرفته است که نه برنامه است و نه در برنامه می‌گنجد. رهبری از نظام ژرفتری سرچشمه می‌گیرد که در روشنائی ایمان به خود آگاه می‌گردد. به واسطه این رهبری امر محدود و متناهی جان می‌گیرد و به صورت حضور و جلوه بینهایت درمی‌آید و در عین حال، اگر محدودیت و متناهی بودن خود را از یاد نبرد، ظرف و زبان می‌شود و پایه حضور بینهایت می‌گردد. از این رو این امکان وجود دارد که در سازمانها و دیوانسالاریها و علم و فن، آدمی مخاطب قرار گیرد و از او خواسته شود که در نقطه‌های عطف راهی پیدا کند برای اینکه روح و معنی همه آن چیزها را پدیدار سازد، و از طریق قائل شدن مرزی برای خود، به معنی و انسانیت امکان تجلی ببخشد. سیاستمداران و کارمندان و پژوهشگران، ارزش و معنی وجود خود را تنها از این راه بدست می‌آورند که به واسطه محدود ساختن خود و قائل شدن مرزی برای قدرت خویش، نشان می‌دهند که تحت رهبری آن ذات

فراگیر قراردادارند.

۴. ایمان در آینده

وضع کنونی و صور ایمان ابدی چنان دور از هم و مخالف یکدیگر بنظر می‌آیند که تقریباً وجود یکی وجود دیگری را نفی می‌کند. این دوری و اختلاف، مسألهٔ آینده را پیچیده‌تر و جالب‌توجهر می‌سازد: ایمان مردمان در آینده به چه صورتی نمایان خواهد شد؟

کسانی که در مورد آینده از بیخ و بن بدبینند چنین می‌گویند: احتیاج و بدبختی بزرگ همه چیز را نابود خواهد کرد و با نابودی فرهنگ، ایمان نیز از میان خواهد رفت، و جز بیخودی و از کارافتادگی روح و معنی چیزی نخواهد ماند. چنین می‌نماید که لحظه‌های الهام‌یافتن از ژرفنای روح، اثری در جهان نخواهد بخشید زیرا ارتباط و گفت و شنودی میان آدمیان نخواهد بود، یا چون گفت و شنید و ارتباط هر کسی منحصر به چند تن از نزدیکانش خواهد بود آن الهامها سودی برای جهان نخواهد داشت. در جهانی که گرفتار چنین بدبختی نابودکننده‌ای باشد، به میان آوردن مسألهٔ ایمان کار بیهوده‌ای است. بر فراز آن نابودی سکوتی وحشتبار گسترده شده‌است که همچون دورنمایی مبهم نمایان است، بی‌آنکه سخنی به ما بگوید.

ولی اگر در آینده ایمانی خواهد بود قابل ابلاغ، که آدمیان را بهم ربط خواهد داد، در این صورت این نکته مسلم است که چگونگی آن ایمان از راه برنامه‌ریزی قابل تعیین نیست. آنچه ما می‌توانیم کرد این است که آماده باشیم تا بتوانیم آن را بپذیریم، و چنان زندگی کنیم که این آمادگی روز بروز بیشتر گردد. ما نمی‌توانیم دگرگون‌شدنمان را هدف خود قرار دهیم؛ این دگرگون‌شدن باید به ما بخشیده شود، به شرط آنکه چنان زندگی کنیم که بتوانیم از آن، وقتی که به ما بخشیده می‌شود، بهره‌مند گردیم. با توجه به این نکته جای دارد که دربارهٔ ایمان در آینده سکوت کنیم.

ولی اگر این مطلب راست است که ایمان در هر زمانی حضور دارد،

در این صورت حتی جامعه‌ای هم که عبارت «خدا مرده است» در آن همچون حقیقتی انگاشته می‌شود، نمی‌تواند چیزی را که همیشه هست بکلی از میان ببرد؛ بنا بر این، آنچه از این ایمان باقی است، یا جوآنۀ این ایمان، زبانی می‌جوید؛ و فلسفه می‌تواند مکانی را بیندیشد که در آن، این زبان امکان می‌تواند یافت. منشأ این زبان دو انگیزه است:

۱. انسان با ایمان هر انسان با ایمان را، هر جا بیاید، دوست دارد. همچنان که انسان آزاد همواره در این تلاش است که همه آدمیان آزاد باشند، انسان با ایمان نیز همیشه می‌کوشد که همه مردمان به ایمان تاریخی خود دست بیابند. در این راه زور و اجبار معنی ندارد، و یگانه عمل درست متوجه ساختن دیگران به زبانی است که به واسطه آن عالم تعالی و ماورای تجربه متجلی می‌گردد. هرچند ما نمی‌توانیم در این راه یاری اساسی به یکدیگر برسانیم، ولی می‌توانیم به همدیگر بر بخوریم و به یکدیگر برسیم. عالم تعالی تنها به فرد می‌تواند یاری کند، از این راه که فرد، در پرتو آن، «خودش» بشود. ولی ما در حال ارتباط و گفت و شنید می‌توانیم به یکدیگر جرأت ببخشیم و آنچه را در هر فردی نهفته است به مرحله شکفتگی برسانیم.

۲. هر چند کار از روی برنامه هرگز نمی‌تواند ایمان ایجاد کند، ولی می‌تواند از ایمان برای ایمان امکانهائی بیندیشد و حتی شاید پدید آورد.

آنچه برای آینده اجتناب‌ناپذیر است این است: جریان فرهنگ و معنی و سرنوشت انسانیت، همه آدمیان را فرامی‌گیرد. آنچه همه آدمیان با آن سر و کار نیابند و نپذیرند، امیدی به ماندن ندارد. هرچند شکفتگیهای عالی فرهنگی و آفرینندگی معنوی مانند همیشه منحصر به افراد برگزیده خواهد بود، ولی امور ساده‌ای که همه محصولات معنوی و فرهنگی معطوف به آنهاست، باید در آگاهی اکثریت مردمان صورت واقعیت یافته باشد، یا همچون خواسته به زبان نیامده‌ای نیاز اکثریت را برآورد.

آنچه مردمان واقعاً مطالعه می‌کنند و می‌خوانند، امروز بیش از هر زمان دیگر در درجه اول اهمیت قرار دارد. قرنهای دراز کتاب مقدس

یگانه کتابی بود که هر که خواندن و نوشتن می‌دانست از کودکی تا سنین پیری آن را می‌خواند. امروز چنین می‌نماید که این سنت و این طرز تربیت از میان رفته و نوشته‌های گوناگون جای کتاب مقدس را گرفته‌است. روزنامه‌ها - و حتی روزنامه‌هایی که در سطح بالا قرار دارند و آثار بهترین نویسندگان را منتشر می‌کنند و انسان امروزی از آنها بی‌نیاز نمی‌تواند بود - آنجا که یگانه موضوع مطالعه هستند و تنها نیاز خواندگانی را برمی‌آورند که هرچه می‌خوانند زود از یاد می‌برند، خطری واقعی برای آدمیان است و هیچ نمی‌توان پیش‌بینی کرد که در آینده چه نوشته‌هایی بر زندگی و تربیت مردمان حکمفرما خواهد بود.

به هر حال، چون موضوع اصلی خود آدمی است، از این رو کوششهایی که مطمح نظر و مخاطبشان همهٔ مردمان است، در تعیین آینده نقش اساسی دارند به شرط آنکه براساسی بتوانند در دلها راه بیابند و در عین حال جنبهٔ مصنوعی نداشته باشند، و گرنه در دلها ریشه نمی‌دوانند و در برابر بادهای حوادث یارای ایستادگی نخواهند داشت و در هم خواهند شکست همچنان که تصویب‌های مصنوعی فاشیستی، با آنکه با هیاهوی فراوان مورد تأیید قرار گرفت و پذیرفته شد، دیری نپائید.

تأثیری که کلیسا از راه نوساختن خود می‌تواند بخشید به هیچ روی معلوم نیست. بی‌گمان شخصیت‌هایی با ایمان مذهبی کلیسایی می‌بینیم که نامشروطیشان ما را به حیرت می‌افکند. ولسی امروز به طور کلی از شخصیت‌های بزرگ و مؤثر و معتقدکننده خبری نیست.

ایمان مذهبی کلیسایی، خود را از راه تصورها و اندیشه‌ها و احکام جزمی ابلاغ می‌کند و به صورت «فورمول»‌های مذهبی در می‌آید، و ممکن است با دورافتادن از منشأ و مبنای خویش تنها به شکل فوره‌ول بماند و اثر خود را از دست بدهد. ولی در عین حال ایمان مذهبی برای نگاه‌داری سنت به این ظرفها نیاز دارد.

هنوز چنین می‌نماید که بیشتر مردمان در ایمان بنوعی واقعیت محسوس، پابرجا هستند. از این رو سازمان‌هایی که می‌خواهند بر ملتها حاکم باشند و در عین حال به آنها یاری کنند، وقتی می‌بینند که از هیچ راه دیگری در توده‌ها مؤثر نمی‌افتند، به تمایل آدمیان به واقعیات

محسوس و احکام مذهبی توسل می‌جویند.

در برابر این وضع، ایمان دگرگون‌شده‌ای قرارداد که با کلیسا بیگانه است. آدمی که به آزادی خود آگاهی یافته‌است، ایمان خود را به صورت محتوائی کلی و غیرجزمی در آورده و در حالی که بر تاریخت خود واقف و در امور شخصی زندگی، بر تصمیم خود متکی است همه چیز را می‌آزماید و تجزیه و تحلیل می‌کند و برای شنیدن هر سخنی آماده است و بر پایه مرجعیت سنت تاریخی اتکا دارد. مسأله این است که آیا زمان ما، که برای نخستین بار به توده‌های بزرگ، خواندن و نوشتن آموخته و شاید آنان را از تربیت فکری بهتری برخوردار ساخته‌است، از همین راه امکان پدید آمدن ایمان آزادی را - که در قالب حکم جزمی نمی‌گنجد - فراهم نیاورده‌است؟ هنوز این گونه ایمان در توده‌ها ریشه‌ای ندوانده‌است، و از این رو کارگزاران معتقدات جزمی به اتکای تعلق بر سازمانهای عظیم و مؤثر در جهان، آن را همچون ایمانی خصوصی و بی‌اثر به دیده تحقیر می‌نگرند. ولی - از آنجا که توده‌ها از افراد تشکیل می‌یابند و بدین جهت همه جا عقاید خصوصی و فردی راه خود را باز می‌کند و به کرسی می‌نشیند - جریان امور آینده بسته به چگونگی پاسخ این سؤال خواهد بود که آیا در آن ایمان، چیزی نهفته‌است که باید در شکفتگیهای معنوی و فرهنگی و در منشأ آدمی به عنوان فرد، و در ارتباط بی‌واسطه‌اش با خدا، باز شناخته شود؟

اگر هم تردید درباره کلیسای امروزی و قابلیت تحول آن - که شاید تردیدی مبتنی بر اشتباه است - نمی‌گذارد برای آینده کلیسا پیش‌بینی مثبتی بشود، ولی این تردید به هیچ روی متوجه مذهب مبتنی بر کتاب مقدس نمی‌تواند بود. چون اهمیت معنوی دوره محوری برای دریافتن تمام تاریخ، بسیار مهم و اساسی است، و چون علم و فن با همه محتواهائی که پدید آورده‌است در برابر محتوای ایمانی و انسانی آن دوره نمی‌تواند ایستاد، و چون تفکر جدید نمی‌تواند بر تزلزل و انحطاط و از هم پاشیدگی خود چیره شود، و چون در فرهنگ جدید، سادگی عمق وجود ندارد و اگر محتوای قدیم را نگاه ندارد نمی‌تواند عرض اندام کند، از این رو: به احتمال قوی ایمان آینده ناچار به اصول دوره محوری، که منشأ مذهب

مبتنی بر کتاب مقدس است، متکی خواهد بود. بنا بر این آنچه امروز محتمل می‌نماید تحول مذهب مبتنی بر کتاب مقدس و جان‌گرفتن دوباره آن است.

در برابر تمایل عصر ما به جدائی و مرزبندی و دسته‌بندیهای تعصب‌آمیز (که مشابه مرزبندیهای ناشی از طرز فکر مبتنی بر برنامه‌ریزی عمومی است) تمایل دیگری هست: بهم پیوستن و همه با هم روی آوردن بر حقیقت بزرگ ساده.

ولی در هیچ مورد خاص نمی‌توان گفت که موضوع کدام ایمان براستی مرده و از میان رفته‌است، کدام ایمان توسل بیهوده‌ای است به چیزهای از دست رفته، و کدام يك اصالت دارد و پایه زندگی می‌تواند بود. ولی يك نکته مسلم می‌نماید و آن این است که آینده «انسان باخت‌زمینی‌بودن» ما بسته به ایمان ماست، به دین مبتنی بر کتاب مقدس. اگر دین مبتنی بر کتاب مقدس نتواند تحول بیابد، بلکه متحجر بماند و هر روز ناتوان‌تر گردد و در کشاکش حوادث سیاسی آینده بکلی خاموش شود، در آن صورت، چون آدمی همیشه آدمی خواهد ماند، ناچار باید چیز تازه‌ای روی بنماید و جای آن را بگیرد. این چیز تازه که در تصور ما نمی‌گنجد، سبب خواهد شد که دین مبتنی بر کتاب مقدس نابود شود و تنها یادی از آن باقی بماند، همچنان که از اساطیر یونان امروز تنها یادی مانده‌است، یا حتی یاد آن هم از خاطرها محو شود. در این صورت گفته خواهد شد که آن دین زمان درازی رواج داشته‌است - مانند دین کنفوسیوس که امروز در همان وضع و در برابر همان مسأله قرار گرفته است - ولی زمان رواجش به درازی زمان دین مصر قدیم نبوده است.

آن چیز تازه وابسته به سازمانی نخواهد بود که نتواند در برابر زور و قدرت امپراتوری احتمالی جهانی ایستادگی کند. بلکه اگر قرار باشد که براستی در آدمیان نفوذ کند، ناچار باید چیزی مانند دوره محوری تازه‌ای باشد. اگر چنین وضعی روی بنماید آزادشدن و آماده‌گردیدن آدمیان برای شنیدن هر عقیده‌ای، نشان خواهد داد که در ارتباط و گفت و شنود آدمیان و در پرتو نبردهای معنوی و فرهنگی و در تنش نامشروطی

اخلاقی، و در نیکبختی حاصل از این احساس که پایه این جریان تازه بر خدا متکی است، چه شکفتنها می‌تواند روی داد و چه‌ها پدید می‌تواند آمد. درباره آینده بدین‌سان نیز می‌توان اندیشید: در قرنهای آینده شاید آدمیانی به جهان آیند که با توجه به منشأ دوره محوری حقایقی را اعلام کنند که در عین حال از دانشها و تجربه‌های دوران ما آکنده باشد و مردمان به آن حقایق براستی ایمان آورند و آنها را رهبر زندگی خود سازند. در این صورت آدمیان بار دیگر از روی کمال جدیت در خواهند یافت که معنی اینکه «خدا هست» چیست، و بار دیگر با عالمی آشنا خواهند شد که زندگی جنبش و معنویت خود را از آن می‌گیرد.

ولی چنین می‌نماید که انتظار اینکه این رویداد به صورت وحی و الهام خدائی تازه‌ای باشد بیهوده‌است. مفهوم وحی و الهام مختص دین مبتنی بر کتاب مقدس است. وحی و الهام یکبار روی داده و پایان رسیده است^۱ و اندیشه وحی همیشه با دین مبتنی بر کتاب مقدس پیوسته خواهد ماند. اگر امروز در دنیای ما کسی به ادعای پیامبری برخیزد و اعلام کند که از خدا الهام می‌گیرد و وحی بر او نازل می‌شود، دیوانه و دروغگو خوانده خواهد شد و دینی که می‌آورد خرافه تلقی خواهد گردید. ولی که می‌دانند که فردا چه خواهد شد؟ به هر حال چنین الهامی دور از حقیقت خواهد بود و به انحصارطلبی آمیخته با زورگویی متوسل خواهد شد. زیرا این بینش و تجربه قرنهای اخیر را - که حقیقت ایمان با صورتهای مختلف تاریخیش، در برخورد این صورتهای از راه ارتباط با یکدیگر نهفته است - نمی‌توان کامل‌یکن انگاشت، این تجربه در اصل نادرست نیست. در برابر امکان پیدائی امپراتوری جهانی توتسالیتر و حقیقت ایمانی متناسب با آن، یگانه‌امیدی که برای «فرد»های بیشمار می‌ماند این است که - همچنان که از زمان دوره محوری تا امروز، از چین تا باخترزمین زندگی کرده‌اند - دامن فلسفه را از دست ندهند. استقلال آدمیانی که ژرفنای درونشان با عالم تعالی پیوند دارد در برابر دولت و کلیسا، و آزادی روحشان که از ارتباط و گفت و شنود - با سنت فلسفه - مایه می

گیرد، واپسین پناهگاه آنان است، همچنان که طی هزاران سال در ادوار دگرگونی جهانی بوده است.

در برابر کسانی که وحدت جهان را بدون وحدت محتوای ایمان بعید می‌دانند، می‌گوئیم: نظام جهانی که (برخلاف امپراتوری جهانی) همه آدمیان را بهم پیوند می‌تواند داد، تنها در صورتی امکانپذیر است که محتواهای متعدد ایمانی، آزاد بمانند و بتوانند با یکدیگر ارتباط بیابند و گفت و شنود کنند، بی آنکه محتوای ایمانی واحد و عینی جای آنها را بگیرد. وجه مشترک همه ادیان و ایمانها در رابطه با نظام جهانی این است که همه آنها چنان نظام اجتماعی جهانی را خواهانند که در آن امکان شکفتگی روحی و معنوی برای یکایک آنها موجود باشد.

بنابراین، آنچه انتظار داریم در آینده روی دهد، وحی تازه‌ای از سوی خدا به صورت دینی انحصاری نیست که در مورد همه مردمان نافذ باشد. آنچه ممکن است روی بنماید بیگمان غیر از این خواهد بود. شاید بجا باشد منتظر چیزی باشیم از نوع الهام خدائی، ولی با اشکال و صور متعدد، بنحوی که امروز هم قابل قبول باشد (این خود البته سخن گفتن درباره آینده با اصطلاحات گذشته است)، یا (اگر بخواهیم اصطلاحی درخور دوره محسوری بکار ببریم) پیدائی فرزنانگان و قانونگذارانی که امکان رشد انسانی پاک و اصیل و با نشاط را فراهم سازند. در ما آدمیان نارسایی هست که به نوعی چشم‌براهی و آمادگی می‌ماند. فلسفه به کمال نرسیده است و باید به این واقعیت آگاه بماند اگر نخواهد دروغ و قلب و خلاف حقیقت باشد. ما به تاریکی آینده گام می‌گذاریم در حال دفاع در برابر دشمنان حقیقت، و قادر نیستیم از دانستنی که بر ما تحمیل می‌شود پیروی کنیم و ندانستن توأم با تفکر خودمان را از دست بدهیم، و خصوصاً، آماده‌ایم بشنویم و ببینیم وقتی که اندیشه‌ها و نمادهای عمیق راه زندگی را روشن می‌کنند.

در این جریان، فلسفه آثار اساسی پدید خواهد آورد. فلسفه به ما نیروئی می‌بخشد که بتوانیم در برابر ابلهیها و تقلبها و عدم تساهل ایستادگی کنیم، و ما را بجائی می‌رساند که در آنجا عشق، در حال ارتباط و گفت و شنود راستین، عمق می‌یابد. آنگاه در این عشق است

که، در پرتو ارتباط و گفت و شنود آدمیانی که به سبب اختلاف منشأ تاریخی‌شان دورترین فاصله‌ها را با هم دارند، حقیقتی که همه ما را بهم پیوند می‌دهد آشکار خواهد شد.

امروز فقط افراد هستند که محسوسند. کسی که می‌خواهد در جامعه غیربسته و غیرمتشکل و تشکلی‌ناپذیر انسانهای راستین زندگی کند - یعنی در آنچه پیشتر کلیسای نامرئی خوانده می‌شد - امروز عملاً به عنوان فرد با افرادی زندگی می‌کند که در تمام کره زمین پراکنده‌اند: در حال ارتباطی که هیچ حادثه بد و بدبختی آور تاریخی نمی‌تواند آشفته‌اش کند، و در حال اعتمادی که بر پایه هیچ قراردادی بنا نشده است. چنان کسی در حال نقص و نارسائی زندگی می‌کند، ولی در حال نارسائی مشترک با آن افراد دیگر، و به همراهی آنان با اصرار تمام راه صحیح را در این دنیا می‌جوید، نه در بیرون از این دنیا. این افراد بهم بر می‌خورند و یکدیگر را دل و جرأت می‌بخشند. «پیوندهای تازه محتوای عجیب و افراطی ایمان را با عمل واقعیت‌گرایانه نیهیلیستی» رد می‌کنند، و می‌دانند که وظیفه‌ای که به دوش آدمی نهاده شده این است که آنچه را برای آدمی امکان دارد، در این دنیا تحقق ببخشد، و این امکان، منحصر به امکانی واحد نیست. ولی هرکس خود باید بداند که در چه وضعی است و برای چه می‌کوشد. مثل این است که گوئی هر فردی از سوی خدا مکلف شده است که در راه خرد راستین و حقیقت و محبت و وفا و بازبودن بیحد و مرز بکوشد و زندگی خود را وقف آنها کند، بدون زور، که خاص دولتها و کلیساهائی است که ناچاریم در آنها زندگی کنیم و مکلفیم که در مقابل نارسائی آنها مقاومت ورزیم^۱.

۱. مترجم لازم می‌داند در مورد فصل «ایمان» که برای حفظ امانت عیناً ترجمه شد این نکته را یادآوری کند که نویسنده کتاب فیلسوفی مسیحی است، بنابراین در همه اندیشه‌هایش به مذهب مسیح نظر دارد. م.

بخش سوم
معنی و فایده تاریخ

مقدمه

شناختن تاریخ جهان برای ما چه سود دارد؟ ما می‌کوشیم تاریخ را همچون واحدی کامل پیش چشم بیاوریم و دریابیم تا بتوانیم به دریافتن خویش توانا شویم. تاریخ برای ما خاطره‌ای است که نه تنها آن را بیسار داریم و می‌شناسیم، بلکه سرچشمه زندگی ماست: پایه‌ای است که بر آن قراردادیم، و اگر بخواهیم در خلا محو نشویم بلکه از انسان بودن بهره‌ور گردیم ناچاریم پیوند خود را با آن نگاه داریم.

شناسائی تاریخ فضائی بوجدمی آورد که در آن، آگاهی ما بر انسان بودن بیدار می‌گردد. تصویری که از تاریخ بدست می‌آوریم عاملی می‌شود برای روشن ساختن چگونگی خواستن ما. بسته به اینکه درباره تاریخ چگونه بیندیشیم، این اندیشه یا مرزهایی برای امکانهای ما پدیدمی‌آورد، یا مایه اٹکائی در ارزیابیهای ما می‌شود، و یا ما را از راه بدر می‌برد و از واقعیتان غافل می‌سازد. آنچه ما از تاریخ می‌دانیم تنها محتوائی بی‌طرف نیست بلکه عامل مؤثری در زندگی ماست. هنگامی که می‌خواهند تاریخ را همچون وسیله تبلیغ در خدمت قدرتی قرار دهند محتوای آن را دگرگون جلوه می‌دهند و درباره‌اش دروغ می‌گویند. مسؤولیت ما، این وظیفه را بر عهده ما می‌نهد که در تمام تاریخ حقیقت را بجوئیم و بیابیم.

ما از پایه تاریخیمان یا بدین‌سان با خبر می‌شویم که عظمتی را که به آن دلبستگی داریم، در تاریخ می‌یابیم، و تحت تأثیر آنچه در گذشته ما بوده‌است و ما هستی خود را از آن داریم و جنبه سرمشق برای ما دارد، بال و پر می‌گشائیم: در این صورت وقایع و شخصیت‌های بزرگ از حیث زمان همه در يك سطح قرار می‌گیرند و سنت تاریخی جنبه تاریخی بودن را از دست می‌دهد؛ و یا بدین‌سان که وقایع و شخصیت‌های بزرگ را به ترتیب زمانی و با آگاهی به تاریخی‌بودنشان می‌نگریم و می‌کوشیم

بدانیم که در کجا و در کدام زمان بوده‌اند: در این صورت تاریخ برای ما حرکتی به موازات زمان است و زمان به بخشهای متعدد تقسیم شده‌است: چنان نیست که همه چیز در همه زمانها موجود باشد، بلکه هر زمانی بزرگیها و بزرگان خود را دارد و گذشته ما دارای بلندیها و پستیهای خاص خویش است. بعضی زمانها آرامند و چنان می‌نماید که هرچه در آنها هست برای همیشه است و همه چیز ارزش دائم دارد. بعضی دیگر نقطه‌های عطفند و در آنها زیر و رو شدن‌ها و دگرگونیهای روی می‌دهد که گاه چنین می‌نماید که به ژرفترین اعماق انسان بودن راه می‌یابند.

از این رو با دگرگون شدن تاریخ، آگاهی تاریخی هم دگرگون می‌شود. در دوران ما آگاهی تاریخی آگاهی بر بحران است و این آگاهی بیش از یک صد سال پیش پیدا شده و روزبروز فزونی و گسترش یافته و امروز تقریباً آگاهی همه آدمیان گردیده‌است.

هگل در زمان خود سرخی غروب را در افق جهان اروپا می‌دید و می‌گفت: «بوم مینروا هنگام فرورفتن خورشید به پرواز درمی‌آید.» و با این بیان ژرفای فلسفه خود را توجیه می‌کرد. ولی آگاهی او هنوز آگاهی افول و زوال نبود، بلکه آگاهی تحقق و کمال بود.

در عالم اندیشه و فلسفه، آگاهی بحران در افکار کیرکه‌گارد و نیچه به بالاترین حد رسید و از آن زمان آگاهی بر نقطه عطف تاریخ، و پایان تاریخ به معنایی که تاکنون داشت، و تحول بنیادی انسان بودن، گسترش یافت.

پس از جنگ جهانی نخستین سرخی غروب به افق جهان اروپا منحصر نماند، بلکه افق همه فرهنگهای دنیا را فراگرفت و پایان انسانیت و زیر و بالا شدنی - چه در جهت نابودی و چه در جهت تولدی تازه - احساس گردید و هیچ قوم و هیچ فردی از این احساس برکنار نماند. البته

۱. مینروا در روم خدای اندیشه و فلسفه و معرفت است (نام این خدا در یونان آتنه بود) بوم مرغ متبرک اوست. مراد از به پرواز درآمدن بوم مینروا اوج گرفتن فلسفه و اندیشه است. -م.

هنوز خود پایان پدیدار نبود، ولی احساس نزدیکی پایان همه را فرا گرفته بود. این پایان که همه چشم به راهش بودند، یا به صورت وحشت و اضطراب تجربه شد، و یا با شکیبائی و آرامی - گاه از نظر علوم طبیعی و حیوان‌شناسی و گاه به صورت جریان‌های ماورای طبیعی - توجیه گردید. این احساس مثلاً در «کلاگس» بکلی غیر از احساسی است که در اشنپنگلر یا نیچه می‌توان یافت. ولی هیچ‌یک از آنها درباره واقعیت بحران، آن هم به میزانی که در تاریخ بی‌سابقه است، کوچکترین تردیدی ندارد.

برای اینکه در عین آگاهی بر این بحران، بتوانیم وضع خود را دریابیم، تنها شناسائی تاریخ به ما یاری می‌کند. چنین می‌نماید که یک چیز همیشه می‌تواند پایدار و پا بر جا بماند: انسان بودن، و در حال اندیشیدن فلسفی به خود خویش واقف شدن! تاریخ نشان می‌دهد که اندیشیدن و فلسفه بلند در زمانهای انحطاط نیز امکان‌پذیر است.

تمایل و حتی اصرار به دریافتن خویش با یاری گرفتن از شناسائی تاریخ جهان، شاید جلوه پابرجائی اندیشه و فلسفه است که در حالی که ژرفنای خود را می‌جوید چشم به آینده دوخته است: صورت پیشگوئی پیامبرانه ندارد، ولی آکنده از ایمان است؛ ناامید نمی‌کند، بلکه قوت قلب می‌بخشد.

هر چه ما در ژرفتر ساختن و گسترش بخشیدن به خاطره تاریخی خود بکوشیم، باز هم جای کوشش باقی می‌ماند. مرزهای تاریخ شاید بهتر از هر چیز دیگری می‌توانند ما را به اهمیت تاریخ همچون واحدی کامل، آگاه سازند. ما به این مرزها، در برابر آنچه تاریخ نیست، در برابر آنچه پیش از تاریخ یا بیرون از تاریخ است، و همچنین هنگام فرو رفتن در ژرفنای قضایای تاریخی به منظور بهتر و عمیقتر دریافتن آنها، آگاه می‌گردیم.

برای پرسش دربارهٔ معنی و اهمیت تمام تاریخ، پاسخی وجود ندارد. اما خود همین پرسش، و کوشش و آزمایش دائم برای یافتن پاسخ آن، به ما در برابر تمایل به بد انگاشتن تنها، و بد جلوه دادن زمان خودمان - که معایبش را به آسانی می توان عیان ساخت - و در برابر اعلام ورشکستگی کلی و همه جانبهٔ عصرمان - که امروز دیگر سخن کهنه‌ای شده است - یاری می کند؛ و همچنین در برابر ادعاهای آن کسانی که گمان می برند داروی تازه‌ای یافته‌اند و به یاری آن می توانند ما را نجات دهند و همهٔ تحولات از زمان افلاطون تا هگل یا نیچه را پشت سر بکنند و بر آنها چیره شوند؛ اینان برای اندیشهٔ خود که جز محتسوائی ناچیز ندارد (و جز تقلیدی از نظریات مبالغه آمیز و لسی موجه نیچه نیست) اهمیتی بیش از اندازه قائلند. لسی حالت منفی به خود گرفتن و به «هیچ» اتکا کردن، واقعیت خاصی نیست. با هیاهوی مبارزه، انسان فقط تا آن زمانی می تواند به زندگی به ظاهر معنوی ادامه دهد که دیگر چیزی از سرمایه باقی نماند.

آنچه در تاریخ تنها زمینهٔ مادی است، و آنچه عیناً تکرار می شود، و علت و معلولهای مرتب، بخش غیرتاریخی تاریخ است. در جریان واقع شدن و روی دادنهای تنها، آنچه براسستی تاریخی است خاصیت یگانه بودن دارد؛ سنتی است با خاصیت مرجعیت، و از این رو دوامی است به واسطهٔ ارتباط با گذشته از راه یادآوری.

در آگاهی ما بر تاریخ، چیز خاص و یگانه‌ای در برابر ما قرار می گیرد که ارزشش برای ما با هیچ قاعدهٔ عمومی توجیه پذیر نیست. تاریخی، آن چیزی است که شکست می خورد و ناکام می ماند ولی در جریان زمان، ابدی است و مزیتش این است که تاریخ باشد یعنی در طول همهٔ زمانها ادامه نیابد. بر خلاف آنچه فقط واقع می شود و ماده و زمینه‌ای برای تکرار شکلها و قوانین عمومی است، تاریخ رویدادی است که زمان را بکنار می زند و به ابدیت دست می یابد.

تاریخ اصلاً برای چه هست؟ چون آدمی محدود و ناقص است و هرگز نمی تواند کامل شود، از این رو ناچار است در حال تحولش در

خلال زمان به ابدیت آگاه گردد و این آگاهی را تنها از راه تاریخ می تواند بدست آورد. مرزهای آدمی راه پاره‌ای امکانها را بر او می‌پندند: در روی زمین وضع آرمانی نمی‌تواند پدید آید و سازمان درستی برای جهان وجود ندارد. انسان کامل در هیچ جا و در هیچ زمان یافته نمی‌شود. بن‌بستها پشت سر هم روی می‌نمایند و چون تاریخ همواره ناقص می‌ماند ناچار باید دائماً دگرگون شود. تاریخ هیچ‌گاه نمی‌تواند برای خود پایانی بیابد، و پایان آن تنها بر اثر شکست و ناکامی و نابودی آدمی ممکن است پدید آید، یا به سبب حوادث کیهانی.

این سؤال که، آن چیست در تاریخ که واقعاً تاریخی است و تحقیقی از ابدیت است، سبب می‌شود که ما در جستجوی آن بر آئیم و بکوشیم رؤیتش کنیم. ولی ما هرگز نمی‌توانیم درباره تمام یک پدیده تاریخی حکم قطعی بدهیم، زیرا خدا نیستیم که بتوانیم دآوری کنیم بلکه آدمیانی هستیم که چشم و گوشمان را باز کرده‌ایم تا از تاریخیت بهره‌ور شویم و از این رو هر چه بیشتر می‌فهمیم بیشتر به حیرت می‌افتیم.

تاریخ عبارت است از وقوع، و خود آگاهی این وقوع: تاریخ، و وقوف بر تاریخ. دورادور تاریخ را مغاکهائی فرا گرفته است و اگر تاریخ دوباره در این مغاکها بیفتد دیگر تاریخ نمی‌تواند بود. ویژگیهای تاریخ را در سه بخش تشریح می‌کنیم:

۱. مرزها و حدود تاریخ عبارتند از سایر واقعیتهای، طبیعت و کیهان. تاریخ جزیره‌ای است در میان مکان بی‌حد هستی.

۲. ساختهای تاریخ ناشی است از تحول واقعیت ساده فرد و آنچه دائم می‌گذرد. تاریخ برای نخستین بار به واسطه وحدت عموم و فرد، تاریخ می‌شود؛ ولی بدین‌سان که فرد یگانه‌ای را که قابل تعویض نیست، به صورت چیزی یکباره و عمومی نشان می‌دهد. تاریخ، تحولی است به معنی تحقق هستی.

۳. این پرسش که وحدت تاریخ در چیست؟ سبب می‌شود که تاریخ به صورت اندیشه واحد کاملی در آید.

مغاکهائی که تاریخ را از همه سو فرا گرفته‌اند: طبیعت بیرون از تاریخ، همچون زمینه تاریخ؛ تحول بودن واقعیتهای که در تاریخ پدیدار

می‌شود؛ پراکندگی بی‌انتهای، و اینکه وحدت تاریخ را، که آنهمه مورد تردید است، باید از آن پراکندگی بدست آورد. آگاه شدن بر وجود این مفاکها ما را به دست یافتن بر تاریخ به معنی راستین حریصتر و مشتاقتر می‌سازد.

مرزهای تاریخ

الف. طبیعت و تاریخ

تصورى که ما از تاریخ انسانیت داریم ناظر بر جزء ناسچیزی از تاریخ حیات در روی زمین است و از این رو تاریخ انسانیت در مقایسه با تاریخ رستنیها و جانوران، تاریخ بسیار کوتاهی است. از این گذشته، آن شش هزار سال از تاریخ که ما به یاری اسناد و مدارك می‌شناسیم، در مقایسه با صدها هزار سال تاریخ دراز ولى غیر تاریخی انسانیت، بر زمان بسیار کوتاهی ناظر است.

این تصور نادرست نیست. ولى هنوز حاوی تاریخ به معنی راستین نمى‌باشد. زیرا تاریخ مانند طبیعت نیست، بلکه چیزی است در زمینه طبیعت، طبیعتی که از زمانهای دور و دراز از پیش از تاریخ بوده‌است و اکنون نیز هست و پایه وجود ماست.

ما از تاریخ طبیعت و تاریخ آدمی سخن می‌گوئیم. اینها از آن حیث که هر دو جریانى بازنگشتنى هستند به هم شبیه‌اند، ولى از لحاظ ماهیت و معنی با هم فرق دارند.

تاریخ طبیعت، بر خویشتن آگاه نیست، بلکه جریان و رویدادی است که خود را نمى‌شناسد و تنها آدمی آن را می‌شناسد. آگاهی و قصد، عاملی در این جریان نیست.

این تاریخ، وقتی که با معیار انسانی سنجیده می‌شود، جریانی بسیار کند دارد. جنبه ظاهری آن برای معیارهای زندگی آدمی، تکرار همان چیز است. اگر از این نظر نگریسته شود طبیعت دارای تاریخ نیست. از این رو اندیشه ما، که به مقوله‌ها و قالبهای طبیعت خو گرفته

است، هنگامی که به تاریخ روی می آورد تاریخ را هم چیزی مانند رویداد طبیعی می پندارد و در نتیجه به اشتباه می افتد:

۱. ما تصویری از آمدن و رفتن بی پایان داریم و از نابودشدن و تکرارشدن. در زمان بی پایان برای هر چیز امکانی هست، ولی معنائی که از خلال زمان و به موازات زمان ادامه یابد در میان نیست. برای این گونه تصور، تاریخ به معنی راستین وجود ندارد.

۲. جریان حیات سبب می شود که آدمی همچون نوعی از جانوران پدیدار شود. نوع آدمی مانند انواع دیگر حیوانات - نه همه انواع آن - روی زمین را فرامی گیرد.

۳. انسانیت، چون تمام آن در نظر آورده می شود، خود يك جریان حیات است: رشد می کند، می شکفتد، می رسد، پیر می شود و می میرد. ولی این جریان را به عنوان جریان انسانیت یگانه و یکباره، تصور نمی کنیم بلکه درباره آن همچون جریان تکرارشونده فرهنگهای انسانی می اندیشیم که پشت سر هم و به موازات هم روی می نمایند. از ماده بسی شکل انسان بودن طبیعی، فرهنگهایی همچون ذوات زنده تاریخ پدیدمی آیند که تابع تحول و جریانی مطابق قانونند و مراحل خاص زندگی را می گذرانند و دارای آغاز و انجامند. این فرهنگها همچون موجودات زنده ای هستند که زندگی خاص خود را دارند، کاری با یکدیگر ندارند، ولی چون با هم ارتباط می یابند گاه در نتیجه این ارتباط یکدیگر را دگرگون می سازند و گاه جریان زندگی یکدیگر را آشفته می کنند.

ولی تا زمانی که در بند این گونه تصورهای ناشی از مقوله های رویداد طبیعی باشیم از دیدن تاریخ به معنی راستین ناتوان خواهیم بود.

ب. توارث و سنت

ما آدمیان در آن واحد هم طبیعتیم و هم تاریخ. طبیعت ما در توارث جلوه می کند و تاریخ ما در سنت. توارث منشأ ثباتی در وجود ماست و به سبب آن چنین می نماید که ما همچون موجودی طبیعی در طی هزاران سال به يك حال مانده ایم، در حالی که سنت ما شکننده است و در معرض خطر قرار دارد: آگاهی ما می تواند به انحطاط گراید و روی به

زوال نهد و به ثبات و بقای هیچ يك از دست‌آوردهای معنوی و فرهنگی که طی هزاران سال بچنگ آورده‌ایم نمی‌توان اعتماد کرد.

جریان تاریخ می‌تواند به سبب فراموشی یا نابودشدن دست‌آوردهای تاریخی، گسسته شود. همچنین ثبات تقریباً نساآگانه نحوه زندگی و طرز فکر ناشی از عادت و ایمان، که هرگز مورد تردید و سؤال قرار نمی‌گیرد و در دامن وضع عمومی مناسبات اجتماعی روزبروز شکل می‌یابد و چنین می‌نماید که در ژرفنای هستی ما ریشه دوانده‌است، با دگرگون‌شدن همان وضع عمومی یکباره از میان می‌رود و جای خود را به تزلزل می‌دهد. در این صورت زندگی از سنت جدا می‌شود، اخلاقی که در طول تاریخ پدید آمده و رشد کرده‌است نابود می‌گردد، شکل زندگی استحکام خود را از دست می‌دهد و هر روز شکستهای بیشتری در آن راه می‌یابد، همه چیز غیر قابل اعتماد می‌شود، و انسان بی‌پایه و بی‌قرارگاه به صورت توده‌ای بی نام و نشان و انبوهی از موجودات زنده بی‌تاریخ درمی‌آید، و در حالی که ترس و بی‌آرامی گاه آشکار و گاه نهفته در زیر پرده نیروی فعال هستی، بر او چیره گردیده‌است به زندگی ادامه می‌دهد.

جان کلام این است که انسان بودن ما نتیجه توارث نیست، بلکه ناشی از محتوای سنت است. آنچه آدمی در نتیجه توارث «شده» است چیزی است رخنه‌ناپذیر، حال آنکه سنت مطلقاً متزلزل است و می‌تواند از میان برود.

ریشه سنت در اعماق پیش از تاریخ است. سنت شامل همه چیزهایی است که از راه حیاتی قابل توارث نیست، ولسی جوهر تاریخی انسان بودن است.

پیش از تاریخ، زمان بسیار درازی است و تاریخ، زمان کوتاهی را در بر می‌گیرد: این اختلاف طول زمان چه اهمیتی دارد؟

آدمی تاریخ را با سرمایه‌ای آغاز کرده‌است که در پیش از تاریخ فراهم آورده. این سرمایه از راه حیاتی قابل توارث نیست بلکه جوهری است تاریخی، و دارائی معنائی است که می‌تواند فزونی یابد یا از دست برود: چیزی است که پیش از هر اندیشیدنی واقعیت دارد، آن را نه می‌توان ساخت و نه می‌توان با عمد و اراده بوجود آورد.

این جوهر، نخستین بار در پرتو جنبش معنوی که در دوران تاریخ روی می‌دهد، تحقق می‌یابد و درخشیدن می‌آغازد، و دگرگونی‌هایی در آن روی می‌نماید. شاید در جریان تاریخ منابع تازه‌ای هم پدید می‌آیند: بزرگترین مثال آنها دوره محوری است. ولی این گونه منابع شامل همه آدمیان نمی‌شود بلکه تنها افراد خاصی از آنها برخوردار می‌گردند که گاه می‌شکفند و گاه از یادها فراموش می‌شوند و گاه کسی زبانشان را نمی‌فهمد و از میان می‌روند.

یکی از جهت‌های تاریخ جداشدن آدمی از شرایط جوهری و دور شدن از سنت و تکیه به اندیشیدن تنهاست، چنانکه گوئی به یاری عقل بی‌جوهر، کاری می‌توان کرد و چیزی می‌توان پدید آورد: این جهت، روشنگری خاصی است که خود را باژگونه می‌سازد و در نتیجه دیگر روشنگری نمی‌تواند کرد و به هیچ می‌انجامد.

ج. تاریخ و کیهان

چرا ما در فضای لایتناهی درست در این نقطه، در روی ذره‌ای از کیهان، که همچون گوشه‌ای کنار افتاده‌است، زندگی می‌کنیم و به تاریخمان تحقق می‌بخشیم؟ چرا در زمان بی‌انتها درست در این لحظه بسر می‌بریم؟ چه شده‌است که تاریخ آغاز گردیده‌است؟ اینها پرسش‌هایی هستند که پاسخ ندارند و ما را تنها بر وجود معمائی آگاه می‌سازند.

این خود واقعیت بنیادی هستی ماست که چنین می‌نماید که ما در کیهان منزوی هستیم. در کیهان ساکت و خاموش، ما یگانه موجودی هستیم که خرد دارد و سخن می‌گوید. در تاریخ منظومه خورشیدی، در لحظه‌ای کوتاه، وضعی پدید آمده‌است که در آن، آدمیان در روی زمین آگاهی بر خود و بر هستی را تحقق می‌بخشند. این در خود فرورفتن و دریافتن خود، تنها در اینجا روی می‌دهد: لااقل ما جز این نمی‌دانیم. در میان کیهان بی‌پایان، روی سیاره‌ای بسیار کوچک، در لحظه‌ای کوتاه که از چند صد هزار سال بیشتر نیست، واقعه‌ای روی می‌دهد که گوئی واقعه‌ای بنیادی و فراگیر است. این سیاره کوچک نقطه‌ای است که در کیهان همچون ذره‌ای ناچیز است، ولی در آن، با بیدارشدن آدمی، هستی

بیدار می‌شود و بر خود وقوف می‌یابد.

ولی کیهان، آن تاریکی هستی فراگیر است که آنچه ما هستیم، در آن و از آن و به واسطه آن پدیدمی‌آید، و منشأ و چگونگی پیدائی خود آن دریافتنی نیست. این تاریکی، تنها نمای ظاهری رویداد بی‌حیاتی را به ما نشان می‌دهد که علم ستاره‌شناسی و فیزیک نجومی توانسته‌است آن را بررسی کند، و آنچه ما از این رویداد می‌توانیم ببینیم و بررسی کنیم، در عین حال که عظمتی حیرت‌آور دارد به منزله ذره‌ای است که در فضای اتاقی در پرتو خورشید می‌رقصد. بی‌گمان کیهان بی‌نهایت بیش از این نمای قابل بررسی است، و بسیار ژرفتر از آن چیزی است که پرده برداشتن از رویش آغاز شده‌است.

ولی برای هستی ما در روی زمین بن‌بست دیگری نمایان گردیده است: با دسترسی یافتن آدمی به تمام این سیاره، راه از هر سو بسته شده است. پیشتر آدمی می‌توانست راهی پیش گیرد و راه‌پیمائی کند و به جاهای دوری برسد که تا آن روز شناخته‌نبود. امروز همه درهای خانه هستی ما بسته شده‌است: همه جای این خانه بزرگ را می‌شناسیم و می‌توانیم آن را یکجا در نظر آوریم و برنامه‌ای بریزیم که همه آن را در بر گیرد. ولی این خانه در کیهان کاملاً منزوی است و چنین می‌نماید که جهانی که آن را از بیرون فراگرفته است از روح و معنی تهی است. این انزوا در کیهان، مرز راستین تاریخ است. تاکنون در برابر این پرسش که آیا در نقطه‌ای دیگر از کیهان هم زندگی و روح و فرهنگی هست یا نه، جز تصوراتی تهی بوجود نیامده‌است. پاسخهای منفی چنینند:

الف. وجود شرایط ضروری زندگی در فضای جهانی تقریباً تهی، که دستخوش سرمای غیر قابل تصور است و اینجا و آنجا توده‌های آتشی به فاصله‌های بسیار بزرگ در آن پراکنده‌اند، تنها تصادفی می‌تواند بود. روی سیاره‌های دیگر منظومه خورشیدی ما، یا زندگی اصلاً نیست و یا اگر باشد منحصر به زندگی گیاهی بسیار پستی است. وجود سیاره‌هایی با ویژگیهای زمین ما در دیگر منظومه‌های خورشیدی محال نیست ولی احتمالش بسیار کم است زیرا برای پیدائی آن ویژگیها تصادفهای متعدد باید دست بدست بدهند.

ب. خصایص ویژه آدمی از نظر مذهب مبتنی بر کتاب مقدس، تنها یکبار پدید آمده است. آفرینش یکبار روی داده است و آدمی تصویر خداست و وجود «جهانهای» متعدد پذیرفتنی نیست (مذهب مسیح چنین می گوید و هگل نیز بر همین عقیده است). منشأ این طرز فکر از يك سو وحی است که در پرتو آن آدمی به حقارت و عظمت خود پی برده است، و از سوی دیگر تمایل طبیعی آدمی است به اینکه خود را یگانه مرکز کائنات بداند.

پاسخهای مثبت بدین گونه اند:

الف. ویژگیهای زمین که سبب پیدائی حیات و آدمی شده است ممکن است تصادفی باشد. ولی در جهان بی پایان جای کافی برای امکان این تصادف هست. در کهکشان ما میلیاردها منظومه خورشیدی هست و غیر از کهکشان ما کهکشانهای بی شمار وجود دارد و از این رو احتمال قوی هست بر اینکه چنین تصادفی بارها روی داده باشد.

ب. آدمی در هر زمان بر این عقیده بوده است که در جهان موجودات خردمندی غیر از او هستند؛ مانند جنیان، فرشتگان و خدایانی که بر فراز ستارهها جای دارند. جهان برای آدمی تهی نبوده است، حال آنکه اگر جهان را دستگامی تشکیل یافته از توده های بی جان بینگاریم جز جهان تهی چیزی نمی ماند. ممکن نیست در همه جهان تنها آدمی از آگاهی و اندیشه بهره ور باشد. آیا این جهان با عظمت و بی پایان تنها برای آدمی است؟ ما هنوز ارتباط همه انواع زندگی موجود در روی زمین را با آدمی در نیافته ایم. هر کدام برای خویشتن است و در طی تاریخ دراز زمین، زندگی موجود بوده است بی آنکه آدمی پای به میدان هستی نهاده باشد.

ج. اگر آدمی در جهان تنها نبود، شاید بتوان گفت در طی زمان بی پایان، دیگر موجودات اندیشمند فرصتی برای ابراز وجود می یافتند و در این صورت موجودات خردمندی که در یکی از نقاط کیهان می زیستند جهان را «کشف کرده بودند» و با جانداران خردمند دیگری که تازه پدید می آمدند ارتباطی برقرار ساخته بودند. ولی راستی این است که ما در کیهان جز موجودات بی جان چیزی نمی یابیم. اما در برابر این سخن می توان گفت: خبرهایی از جانداران خردمند همواره ما را احاطه کرده است

همچنان که امواج رادیو از هر سو ما را فرا گرفته است، ولی ما بی‌دستگاه گیرنده از وجودشان بی‌خبریم. ما هنوز به آنجا نرسیده‌ایم که بتوانیم امواجی را که لاینقطع در کیهان پراکنده می‌شوند اخذ کنیم و دریابیم. ما در روی زمین گامهای نخستین را برمی‌داریم و لحظه بیداری، تازه آغاز شده است. محال نیست روزی بتوانیم زبانی را که در جهان رایج است کشف کنیم: نخست آن را بشنویم بی‌آنکه بفهمیم، و سپس به رموز و معانی پی ببریم همچنان که به رموز و معانی خط هیروگلیف مصر پی برده‌ایم، و آنگاه خبرهائی را که از جانداران خردمند می‌رسد بشنویم، و چندی بعد بجائی برسیم که بتوانیم به سخنان آنان پاسخ بدهیم.

غرق شدن در این تصور در حال حاضر بیهوده است، همچنین است اندیشیدن در این باره که ارتباط و گفت و شنود با جاندارانی که با ما چندین سال نوری فاصله دارند چگونه امکان پذیر تواند بود.

همه اندیشه‌ها در این باره تا کنون يك معنی و يك نتیجه داشته‌اند: آمادگی برای پذیرفتن همه امکانات، و به‌یاد آوردن و قابل احساس نمودن وضع آدمی در روی زمین و انزوایش در کیهان بی‌پایان. تا زمانی که اثری از هستی جانداران خردمند در کیهان نیافته‌ایم هیچ اندیشه قطعی در این باره نمی‌توانیم داشت.

نه امکان هستی چنان موجوداتی را می‌توانیم انکار کنیم و نه می‌توانیم به هستی آنان یقین داشته باشیم. ولی می‌توانیم به این واقعیت شگفت‌انگیز آگاه گردیم که در مکان و زمان بی‌پایان، آدمی در روی زمین از شش هزار سال پیش - و به صورت قابل اثبات از روی مدارك، از سه هزار سال پیش - در حال پرسیدن و آگاه شدن و دانستن - که ما فلسفه می‌نامیم - به خود آمده و خود را یافته است.

این پدیده عظیم تاریخی، یعنی آگاهی مبتنی بر اندیشیدن، و انسان شدن ناشی از آن، در جهان بی‌پایان رویدادی بسیار کوچک و ناچیز و پدیده‌ای کاملاً تازه است که دمی پیش آغاز شده است و با اینهمه چون از درون نگریسته شود چنان کهن است که گوئی بر تمام جهان احاطه دارد.

ساختهای بنیادی تاریخ

تاریخ آدمی دارای کیفیت ویژه‌ای است و بدین سبب شناسائی مربوط به آن با شناسائی مربوط به دیگر دانشهای گوناگون فرق دارد. ما در اینجا دو خاصیت بنیادی آن را پیش می‌کشیم و درباره آنها سخن می‌گوئیم.

الف - عموم و فرد

وقتی که تاریخ را به صورت قوانین عمومی در نظر می‌آوریم (همچون ارتباطهای علت و معلولی، قوانین سازندگی، ضرورت‌های دیالکتیکی)، به خود تاریخ دست نمی‌یابیم. زیرا تاریخ چیزی است که تنها یکبار روی می‌دهد.

آنچه ما تاریخ می‌نامیم، بظاهر چیزی است که در مکان و زمان خاص خود وقوع می‌یابد. ولی این سخن در باره همه رویدادها صادق است. علم طبیعت، قوانین عمومی همه رویدادهای مادی را می‌شناسد ولی نمی‌تواند بداند که مثلاً چرا گوگرد در سیسیل به صورت توده‌های بزرگ یافته می‌شود، و به طور کلی از دریافتن علت چگونگی تقسیم ماده در مکان ناتوان است. واقعیت فردی، مرز علوم طبیعی است: این واقعیت را می‌توان وصف کرد ولی علتش را نمی‌توان شناخت.

در زمان و مکان خاص بودن، و فرد بودن که نشانه هر واقعیتی است، برای مشخص ساختن فردیت تاریخ کافی نیست. آنچه تکرار می‌شود، و آنچه به عنوان فرد می‌توان فرد دیگری را به جایش نهاد، آنچه مصداق چیزی عمومی است... همه اینها هنوز تاریخ نیست. فرد برای

آنکه تاریخ باشد باید یگانه باشد و تنها یکبار پیش بیاید و نتوان چیز دیگری را به جای آن نهاد.

این گونه یگانگی برای ما تنها در انسان و آثار او وجود دارد، و در واقعیتهای دیگر تنها تا آن اندازه وجود دارد که به انسان مربوط است و وسیلهٔ ابلاغ، یا هدف انسان است. انسان، نه همچون موجودی طبیعی، بلکه همچون موجودی معنوی، تاریخ است.

در تاریخ، ما - به عنوان خود ما - در دسترس خود قرار داریم، ولی به عنوان ذات ما نه به عنوان موضوع پژوهش. ما البته می‌توانیم برای خودمان، به عنوان طبیعت، موضوع پژوهش باشیم: همچون مصداق چیزی عمومی و کلی، همچون فردی واقعی. ولی در تاریخ، خودمان را به عنوان آزادی، به عنوان هستی، به عنوان روح و معنی، به عنوان جدیت تصمیم، و به عنوان استقلال از همهٔ دنیا می‌یابیم. در تاریخ چیزی ما را جلب می‌کند که در طبیعت جلب نمی‌کند: راز جهش در آزادی، و تجلی هستی در آگاهی انسانی.

فهم ما میل دارد چیزی را که می‌اندیشیم و تصورش می‌کنیم، عین حقیقت تلقی کند و همچنین فردی را که با توجه به جنبهٔ عمومیش اندیشیده می‌شود فرد تاریخی بینگارد.

ولی فرد، تنها بدین علت که نامی دارد و در زمان و مکانش واقعی است، هنوز فرد تاریخی نیست، و چیزی عمومی که در این گونه افراد به عنوان قانون عمومی یا شکل سنخی یا ارزشی معتبر در همه جا، متجلی می‌شود چیزی تاریخی نیست. ما هر بار که می‌پنداریم در آن چیز عمومی، چیزی تاریخی را می‌بینیم، گمراه می‌شویم و در دام می‌افتیم.

«تاریخی»، چیزی یگانه و غیر قابل تعویض است؛ فردی که صرفاً واقعی است، تاریخی نیست؛ تاریخی چنان فردی است که فرد تاریخی واقعی در او راه یافته و دگرگونش ساخته است. فرد تاریخی، فرد به عنوان ظرف یا نمایندهٔ چیزی عمومی نیست بلکه واقعی است که آن چیز عمومی نخستین‌بار از طریق او دارای روح می‌شود.

این فرد تاریخی به دیده عشق نمایان می‌شود و تنها نیروی بینش و روشن‌بینی زاده عشق می‌تواند او را دریابد. فرد یگانه که در عشق حضور دارد، بر اشتیاق به دانستن که تحت رهبری عشق است تا بی‌نهایت نمایان و آشکار می‌شود، و در پدیده‌هائی متجلی می‌گردد که به اشکال و صورتهای دیگر نیز می‌توانند درآیند. این فرد، همچون فرد تاریخی، واقعیت دارد و هست و با اینهمه برای ذات بی‌عشق بدان عنوان وجود ندارد.

عشق به فرد تاریخی، در عین حال ژرفنای هستی را که با آن پیوند دارد احساس می‌کند. در بی‌نهایتی فرد معشوق، تمام جهان نمایان می‌شود. از این رو عشق حقیقی همه باشنده‌های تاریخی را در بر می‌گیرد و عشق به منبع خود هستی می‌شود. بدین‌سان بینش دوست‌دارنده در می‌تواند یافت که چگونه این فرد عظیم یگانه، در دنیا تاریخی است. ولی این واقعیت، تنها در تاریخت عشق فرد به یک فرد آشکار می‌شود.

هستی تاریخ خواهان شناسائی تاریخی خاصی است. پژوهش تاریخ شرایط بینش واقعی را آماده می‌کند، و به واسطه این بینش و در مرزهای این بینش، یکباره می‌توانیم آن چیزی را دریابیم که دیگر در حیطه افق پژوهش نیست ولی پژوهش را در انتخاب موضوعات و تشخیص موضوعات اصلی از غیر اصلی رهبری می‌کند. بر سر راه موضوعات شناسائی ما، که همیشه موضوعات عمومی هستند، پژوهش در مرزهایش فرد تاریخی را، که قابل تعویض نیست، به عنوان چیزی نشان می‌دهد که هرگز جنبه عمومی ندارد. برخورد با این فرد سبب می‌شود که ما با او، در زمینه‌ای برتر از شناسائی، که در عین حال تنها به واسطه شناسائی می‌توان به آن زمینه رسید، مربوط گردیم.

آنچه ما به عنوان چیز تاریخی خاص بدست می‌آوریم ما را به سوی تمام تاریخ پیش می‌راند: به عنوان پیشرفت به سوی فردی یگانه. همه تاریخ در ژرفای این تاریخت فراگیر ریشه دارد.

ب. تاریخ تحول است

در تاریخ، هر آن و هر لحظه، طبیعت حضور دارد. طبیعت واقعی

است که زمینه تاریخ است، چیزی است که در جریان تاریخ تکرار می‌شود و همیشه هست، و بسیار آهسته و بی‌آگاهی دگرگون می‌شود. ولی آنجا که روح روی می‌نماید، آنجا آگاهی و تفکر است و جنبش دائم در حال پرداختن به خود در دایره امکانهای بی‌پایان.

هر چه یگانه یکباره از حیث یکبارگی قاطعتر است و امکان تکرارش کمتر، در آنجا تاریخ به معنی راستین‌تر است. هر چیز بزرگ، تجلی در حال دگرگون شدن است.

تاریخ، تجلی هستی است و از این رو حقیقت، هر زمان در تاریخ حاضر است، و با اینهمه هرگز کامل نیست بلکه همیشه در حال حرکت و دگرگونی است. حقیقت، در آنجا که گمان برد صورت نهائی یافته‌است، گم می‌شود و از میان می‌رود. هر چه جنبش و تحول حقیقت قاطعتر باشد از ژرفنای بزرگتری متجلی می‌شود. از این رو بزرگترین آثار معنوی، آثار دوره تحولند و در مرز دو دوران قرار دارند. اینک چند مثال:

تراژدی یونان در دوران تحول اسطوره به فلسفه قرار دارد. تراژدی پردازان در حالی که هنوز با یاری گرفتن از جوهر دیرین سنت، اسطوره می‌سازند، و در تصاویری که پدید می‌آورند به آن ژرفا می‌بخشند، با آنکه بینششان از آن منبع مایه می‌گیرد، در تردید می‌افتند و پرسیدن آغاز می‌کنند و به تفسیر توسل می‌جویند، از این طریق محتوای اسطوره را بر می‌کشند و توسعه می‌بخشند و آن را در راهی می‌افکنند که در طی آن منحل می‌شود و از هم می‌پاشد. بدین‌سان پر معنیت‌ترین تصاویر اسطوره‌ای را پدید می‌آورند و در عین حال خود آنان پایان دوره‌ای هستند که در آن اسطوره خود حقیقت فراگیر بود.

عرفان اکهارت^۱ بدان جهت از هر قیدی آزاد بود که در آن واحد هم ایمان مذهبی بود و هم منبع خرد آزاد عصر جدید. این عرفان هنوز دستخوش بازی تباه‌کننده بی‌خردیهای بیگانه از مسؤولیت نبود و محرك ویران‌کننده‌ای در خود نداشت و چون از امکانهای بی‌نهایت انسانی، که

۱. Eckhart عارف معروف آلمانی در قرن سیزدهم میلادی. - م.

برای اندیشه هیچ گونه مرزی نمی‌شناسد، مایه می‌گرفت راه را هم برای ژرفترین بینشها باز می‌کرد و هم برای ویرانی سنت.

فلسفه ایده‌آلیستی آلمانی، از فیثته و هگل تا شلینگ، در مرکز تحول ایمان به بی‌ایمانی قرار داشت. زمان کوتاه دوره ایمان مذهبی ناشی از احساس درونی بود آکنده از روشنائی دریافت همه ژرفناهای روح؛ روشنائی که از جوهر ایمان مسیحی مایه می‌گرفت. در پایان آن دوره، هم آن جوهر از دست رفت و هم آن روشنائی.

افلاطون و شکسپیر و رامبران را نیز با توجه به آن گونه تحول می‌توان درست شناخت. تحول بدین معنی گاه چند قرن به درازا می‌کشد، همان گونه که دوره محوری از قرن ششم تا قرن سوم پیش از میلاد مسیح ادامه داشت. ولی تحول همیشه هست، و عمق جنبش يك تحول، هستی و حقیقت را در حداعلای روشنی پدیدار می‌سازد. آنجا که تحول به اندازه‌ای ضعیف می‌شود که به صورت دوام وضع موجود نمایان می‌گردد، هم احساس زمان تنزل می‌یابد و هم آگاهی، و آدمی در خواب تکرار ظاهری فرومی‌رود و اسیر عادت و طبیعت می‌گردد.

بزرگترین پدیده‌های تاریخ، به عنوان تحول، هم پایانند و هم آغاز؛ هستی حد وسطی هستند که تنها در مکان تاریخی خود صورت حقیقت دارند و سپس در خاطرها همچون شکلی یگانه و صرف نظر نکردنی باقی می‌مانند؛ ولی نه تکرار شدنند و نه قابل تقلید. چنین می‌نماید که عظمت انسانی تحت شرایط این گونه تحول قرار دارد و از این رو آثارش در عین آزادی از بند زمان، برای ما آیندگان چنان حقیقی نیست که بتوانیم بی‌چون و چرا بپذیریم و خود را با آن یکی بدانیم، هر چند که همچون جرقه‌ای ما را مشتعل می‌سازد و به جنبش و هیجان می‌آورد.

ما در تاریخ به دنبال حقیقتی کامل می‌گردیم: به دنبال زندگی که در روشنائی ژرفای هستی، خود را می‌تواند دید. ولی هر جا که گمان می‌بریم آن را یافته‌ایم در چنگال خیال واهی گرفتار می‌آئیم.

دوره رمانتیک در عالم خیال گذشته‌ای ساخته بود که در آن، قله انسان بودن، زندگی در کنار خداست، زندگی که خبرش به ما نرسیده

است مگر در آثار و جا پاهای قابل تفسیر و در سکوتی هیجان انگیز. در آن گذشته حقیقتی بود که واپسین شعله‌اش پیش از خاموش شدن به چشم ما خورده‌است، و از آن دیدگاه تمام تاریخ همچون گم‌شدن سرمایه‌ای اولیه و اخیل می‌نماید. ولی هر جا که پژوهش تجربی بقایای زمان گذشته را کشف می‌کند، اثری حاکی از تأیید این خیال نمی‌یابد. هر گذشته‌ای با خشونت توأم بوده و آدمی هیچ‌گاه آزاد و مصون نبوده‌است. ما نخستین-بار آنجا با آدمی برخورد می‌کنیم و به ویژگیهایش پی می‌بریم که روح روی می‌نماید و قابل ابلاغ می‌شود.

ولی در پدیده‌هایی هم که در باره‌شان اطلاع تاریخی داریم و می‌شناسیمشان، هیچ‌جا کمال مطلق نمی‌یابیم (به استثنای هنر، اینجا هم به صورت بازی و نماد). هر چیز بزرگ، تحول است حتی آنچه بر حسب معنی و اراده آفریننده‌اش چنین می‌نماید که وجودش دائم است. آفرینش معنوی قرون وسطی، که در دستگاه فکری توماس آکویناس و دانته به ذروه کمال می‌رسد و در ایمان راسخ ریشه دارد، تصویری است از چیزی که در همان لحظه‌ای که در عالم اندیشه پدید آمد از دست رفته‌بود. آدمیان در لحظه تحولی که در آن می‌زیستند - و در همان لحظه هم فشار رسیدن عصر تازه را احساس می‌کردند - دنیائی را ساختند که در حال پایان یافتن بود، و اندیشه آن دنیا را که هرگز صورت واقعیت نیافت، استوار نمودند. هیچ چیز انسانی مداوم نیست، و حتی می‌توان گفت آنجا که آدمیان بخصوص طالب دوام هستند شاید در آنجا دوام کمتر از همه موارد دیگر هست. حقیقت، که ما به واسطه آن بر هستی آگاه می‌شویم، در زمان تجلی می‌کند و می‌درخشد، و همین درخشش، و همین ناتوانی ما بر نگاه داشتن آن، و پنهان شدن و از دست رفتن آن است که زمان را پر محتوا می‌سازد. از این رو تکرار پر معنی، زندگی با مایه گرفتن از منبع کنونی است در ارتباط با حقیقت زمان گذشته به عنوان راهی بر منبع همه چیز؛ در حالی که تکرار تهی، بعکس، تکرار ساده پدیده‌ای است از راه تقلید، بی آنکه با مایه گرفتن از منبع خودمان دگرگونش سازیم. پیشرفت تنها در مورد دانستیهای مبتنی بر فهم صادق است: جنبشی که هم امکانی برای فرورفتن آدمی به ژرفاست و هم امکان سطحی شدن آدمی،

و عاملی است برای جنبش دائم در زمان، نه معنی و هدف خود جنبش. معنی و اهمیت تاریخ تنها در این است که آدمی می‌تواند در آن بباد بیاورد، و آنچه را بوده‌است همچون عاملی برای آینده نگاه بدارد. بدین‌سان زمان برای آدمی آن معنی یگانه‌ای را می‌یابد که تاریخت نامیده می‌شود، در حالی که طبیعت هستی و زندگی، تکرار دائم چیزی است که بسیار آهسته و با گذشتن قرون و اعصار دراز دگرگون می‌شود؛ دگرگون شدن بی‌آگاهی، که اطلاع ما از علتش یا بسیار ناچیز است و یا هیچ.

وضع موجودی که - خواه نظم و خواه آشفتگی و هرج و مرج - در طی زمان ادامه می‌یابد و به یک حال می‌ماند و زمان برایش بی‌اثر و بی‌معنی می‌شود، زود محتوای تاریخی را از دست می‌دهد. همه تجلیهای حقیقت راستین در این خصیصه با هم قرابت دارند که هستیشان دوام در زمان نیست بلکه ابدیتی است که زمان را از میان برمی‌دارد. من با این حقیقت، تنها در زمان حال برخورد می‌توانم کرد، آن هم هر بار در تحول خودم، نه در فهمیدن و نه در تکرار پدیده‌ای که یکبار روی نموده‌است.

هر تحول تاریخی تحول خاصی است. مسأله این است که کدام تحول و چگونه تحولی این گونه تجلی حقیقت را ممکن می‌سازد. در مورد تحولات بزرگ روزگاران گذشته تنها به این ممکن ساختن تجلی حقیقت می‌توان اشاره کرد.

بنا بر این، خصیصه بنیادی تاریخ این است: تاریخ تحول است. آنچه براستی مداوم است ربطی به تاریخ ندارد. هر مداومی ماده و وسیله تاریخ است. از این رو این تصور در ذهن راه می‌یابد: زمانی خواهد رسید که پایان تاریخ و پایان انسانیت خواهد بود همچنان که زمانی آغاز تاریخ بود. ولی هم‌آغاز و هم‌انجام چنان از ما دورند که برای ما قابل احساس نیستند، و با اینهمه معیاری از آنها برمی‌آید که بر همه چیز سایه می‌افکند.

مقدمه

تاریخ آدمی متعدد و چند گونه است. ولی این چندگونگی، تحت احاطه تاریخ واحدی است. این بدان معنی نیست که تاریخ واحد ادعای انحصار دارد و بر همه تاریخها حکم می‌راند، بلکه تاریختی است که در ارتباط وقایع تاریخی متعدد با یکدیگر، به عنوان تاریخ مطلق يك موجود واحد، در آگاهی ما پدیدمی‌آید و باید پدیدبیاید.

مراد در اینجا، وحدت تاریخ آدمی است و چنین می‌نماید که هر چه دارای ارزش و معنایی است با آن پیوند دارد. ولی این وحدت تاریخ آدمی را چگونه می‌توان دریافت؟

تجربه در نخستین نگاه دلایلی بر نبودن وحدت ارائه می‌کند: پدیده‌های تاریخی سخت پراکنده‌اند؛ اقوام متعدد وجود دارند و فرهنگهای متعدد گوناگون، و هر يك از آنها ویژگیهای تاریخی بیشمار دارد. آدمی در همه جای کره زمین که زندگی بنحوی از انجا امکان‌پذیر بود زندگی کرده و محیطی برای خود ساخته و پدیده‌های خاصی بوجود آورده‌است. چنین می‌نماید که انواع گوناگون زندگیها و محیطها و فرهنگها در جنب یکدیگر و پشت سر یکدیگر پدید آمده و شکفته شده و سپس از میان رفته‌اند.

اگر آدمی را با این نظر بنگریم درست مانند این است که او را همچون گیاه که اقسام بیشمار دارد وصف کنیم و ویژگیهایش را تحت نظم معینی درآوریم چنانکه گوئی در میان انواع بیشمار جانداران، یکی برحسب تصادف ویژگیهای سنخی خاصی دارد و به نام «آدمی» خوانده

می‌شود. ولی این گونه پائین آوردن آدمی به حد طبیعت صرف، سبب می‌شود که آدمی بودن به معنی راستین از نظر ما محو شود. در عین پراکندگی پدیده‌های انسانی و دوری گروه‌های آدمیان از یکدیگر، نکته مهم در باره آدمی این است که آدمیان نسبت به یکدیگر بی‌اعتنا نیستند، بلکه هر جا که به یکدیگر می‌رسند برای همدیگر اهمیت قائلند، به سوی هم جلب می‌شوند، نسبت به هم بی‌زاری نشان می‌دهند، از یکدیگر می‌آموزند، و با هم بده و بستان می‌کنند. مثل این است که وقتی که بهم برمی‌خورند خود را در یکدیگر بازمی‌شناسند و در برابر یکدیگر به خود تکیه می‌کنند زیرا هر یک خود را در دیگری بازمی‌یابد. در این برخورد آدمی درمی‌یابد که هر قدر هم از حیث ویژگی خاص خویش با دیگران فرق داشته باشد، او و همه دیگران با واحدی ناشناخته پیوند دارند که او را رهبری می‌کند یا در لحظاتی خاص در او و دیگران اشتیاقی برمی‌انگیزد.

چون از این نظر می‌نگریم، پدیده آدمی در عین پراکندگی در عرصه تاریخ، حرکت به سوی واحدی است؛ شاید همه آدمیان منشأ واحد دارند، و به هر حال آدمی موجودی نیست که خاصیت ذاتیش منحصر به کثرت و پراکندگی باشد.

الف. واقعیاتی که دلیل وحدتند.

۱. وحدت نوع آدمی

تصور ما درباره آدمی در تاریخ چنین است: آدمی با همه ویژگی‌ها و خصایصش واحد کاملی است. هر زمان تحت شرایط خاص، بخشی از نیروها و استعدادها و امیالش تحقق می‌یابد، در حالی که بخش دیگر بیدار نمی‌شود و خاموش می‌ماند. ولی چون آدمی بالقوه همیشه همان است از این رو هر زمان سر برآوردن هر یک از استعدادها و تمایلاتش ممکن است. این واقعیت - که گاه بخشی از آنها شکفته و نمایان می‌شود و گاه بخشی دیگر - بدین معنی نیست که ذاتش دگرگون می‌شود بلکه تنها بدین معنی است که در ظاهر دگرگون می‌نماید. تمامی آدمی را هنگامی می‌توانیم دید که همه نیروها و استعدادها و تمایلات او را، به عنوان امکاناتی مشترک

همه آدمیان، که شگفتنشان گاه ضعیف است و گاه قوی، در نظر آوریم. بدین پرسش، که آیا نوع آدمی در طی چند هزار سال تاریخ، تحول یافته و دگرگون شده یا خصایص بنیادی او به يك حال مانده است، چنین پاسخ می‌دهند که هیچ واقعیتی در دست نیست که صورت پذیرفتن چنان تحولی را ثابت کند و همه دگرگونیها که در او راه یافته است ناشی از «انتخاب قویتر و بقای بهتر» همان چیزی است که در آغاز بوده است. آنچه در نیروها و استعدادها دائم و تغییرناپذیر است، هر بار به سبب انتخاب قویتر و بقای بهتری که از لحاظ دیگری صورت می‌گیرد، در جهت دیگر خودنمایی می‌کند؛ در هر بار چنان آدمیانی آشکار می‌شوند و موفقیت می‌یابند و تعدادشان روی به فزونی می‌نهد که به سبب ویژگیهایشان با شرایط محیط سازگارترند. ویژگیها و اوضاع و احوال محیط زندگی را، از اینجا می‌توان دریافت که بینیم به دوام و بقای چه نوع آدمیانی یاری کرده است. با دگرگون شدن اوضاع و احوال، چگونگی انتخاب قویتر و بقای بهتر نیز دگرگون می‌شود، و نوعی که پیشتر پنهان بود، و زمانی دراز عقب زده شده و تعدادش کمتر گردیده بود، در این زمان پیش می‌آید و تعدادش فزونی می‌یابد؛ و خلاصه، همان ذات و همان موجود، تحت شرایط دیگر، و به سبب نوعی دیگر از انتخاب بهتر، بصورتی دیگر نمایان می‌شود.

ولی در برابر این طرز فکر می‌توان گفت که به هیچ ترتیب و از هیچ راهی نمی‌توان تمامی آدمی را به عنوان مجموع ویژگیها و نیروها و استعدادهای انسانی پیش چشم آورد. انسانی که دارای کلیه ویژگیهای انسانی است، یا می‌تواند باشد، نه در واقعیت وجود دارد و نه در طرحی که در تصور از او داریم.

ایراد دیگری که به این طرز فکر می‌توان گرفت این است که اختلاف ذاتی آدمیان جزو طبیعتشان است. خصوصاً اگر به استعدادهای خصایصی که در نخستین سالهای کودکی پدیدار می‌شوند توجه کنیم، آشکارا می‌بینیم که استعدادهای و خصوصیات چیزی جبری است و آدمی نمی‌تواند خود را از بند آنها آزاد کند؛ و به سبب همین ویژگیها و استعدادهای آدمیان طبعاً با یکدیگر اختلاف ژرف دارند.

این طرز فکرها و تصورها و ایرادها همه در نوع خود صائبند، ولی کافی نیستند برای اینکه به آدمی دست یافته شود.

برای دست یافتن به آدمی که در طول تاریخ پدیدار است، باید گام از زمینه مطالعات و طرز دید زیست‌شناسی و روان‌شناسی فراتر نهاده شود. وحدت ذات تغییرناپذیر آدمی، که ما آدمیان تنها از طریق آن می‌توانیم یکدیگر را دریابیم و به عنوان بنی‌آدم «اعضای یکدیگر» و متعلق به یکدیگر باشیم، در چیست؟ تردید در وحدت آدمی گاه بگاه روی می‌نماید. زیرا در تمام طول تاریخ دانستن آدمی و آگاهی آدمی و خودآگاهی او دگرگون می‌شود، امکانهای معنویش گاه پدیدار می‌شوند و گاه ناپدید؛ گاه چنان می‌شود که ما خود را با او بیگانه می‌یابیم و گاه برای ما بکلی نادیافتنی است. آیا با اینهمه وحدت به جای خود باقی است؟ آری، به هر حال به صورت اراده بی‌حد و مرز برای فهمیدن و دریافتن.

اگر وحدت آدمی با توجه به ویژگیهای حیاتی دریافتنی نیست بدان جهت که در امور حیاتی به آن نمی‌توان برخورد، پس باید این وحدت علت دیگری داشته باشد. منظور از این وحدت، وحدت ویژگیهای حیاتی و برآمدن از ریشه‌ای واحد نیست؛ بلکه انسان بودن به عنوان وحدت، منبعی بالاتر دارد. این وحدت را تنها از طریق نماد می‌توان در ذهن آورد؛ در اندیشه آفرینش آدمی به دست خدا مطابق تصویر خدا، و گناه و پیرون شدن از بهشت.

این منشأ که همه ما آدمیان را بهم می‌پیوندد و ما را به سوی یکدیگر می‌کشد، و بر آن می‌دارد که وجود وحدت را بپذیریم و در جست‌وجویش برآئیم، نه دانستنی است و نه دریافتنی، و نه همچون واقعیتهایی تجربی در برابر ماست.

ایراد بر وجود وحدت از راه اشاره به اختلافهای ذاتی افراد و اقوام با یکدیگر - اختلافات ذاتی فوق‌العاده‌ای که از هنگام تولد وجود دارد و افراد آدمی را از یکدیگر جدا می‌کند و سبب می‌شود که از آمیزش با هم سر باز بزنند - اگر بدین معنی باشد که اختلاف ذاتی در ریشه هست و مغایرتی را که آدمیان را از هم جدا می‌کند با هیچ وسیله‌ای نمی‌توان از میان برداشت، ایراد نادرستی است. هر چند وجوه جدائی که در ظاهر

نمایان است سبب می‌شود که آدمیان با یکدیگر به نبرد برخیزند یا بی‌اعتنا به یکدیگر از کنار هم بگذرند، بی‌آنکه احساس کشش یا پیزاری نسبت به یکدیگر بکنند؛ ولی در همه این احوال صدای عامل پیوند ممکن را که در ژرفا نهفته است نمی‌توان نشنید، و این خود واقعیتی است که بر همه واقعیت‌های دیگر احاطه دارد. هیچ نمی‌توان پیش‌بینی کرد که تحت شرایط تازه و در اوضاع و احوال تازه چه چیز بیدار می‌تواند شد. هیچ کس نمی‌تواند از روی محاسبه به طور قطع در بارهٔ يك انسان داوری کند و بگوید که چه چیزی برای او ممکن است و چه چیز ناممکن. در بارهٔ اقوام و اعصار حتی کمتر از این می‌شود پیش‌بینی قطعی کرد. خصایصی که در بارهٔ اقوام و اعصار می‌توان بیان کرد به هیچ روی جنبهٔ مطلق ندارد زیرا هر بار و هر زمان ممکن است چیزی دیگر روی دهد. اندیشه‌ای که فردی یا گروه کوچکی بدست می‌آورد، هیچ لازم نیست از طرف همهٔ قوم پذیرفته شود و به صورت خصیصهٔ تمام قوم یا خصیصهٔ فرهنگ آن درآید، هر چند که با اینهمه متعلق به آن قوم است. ستاره‌شناسی ارسطرخس^۱ (کیهان‌پر نیکی) در یونان بی‌اثر ماند و معرفت آمنمحتوپ^۲ و ایمان مذهبی او در مصر. بارها پیش آمده است که اندیشهٔ عالی و اندیشمند بزرگ دریافته نشده و در گوشهٔ انزوا مانده است و تنها در ظاهر و به علل اتفاقی خاص به صورت شهرتی بی‌اثر درآمده، یا چون غلط فهمیده شده و مقلوب گردیده است اثر منفی بخشیده. ما حق داریم تردید کنیم در اینکه افلاطون در یونان، یا کانت در آلمان - جز در جریانی معنوی بسیار بساریک و بسیار عالی - اثر بخشیده باشند.

بنا بر آنچه گذشت، وحدتی که آدمی - همین که انسان تاریخی به معنی راستین می‌شود - زندگی خود را در راه رسیدن به آن می‌اندازد، نمی‌تواند مبتنی بر وحدت ریشهٔ حیاتی باشد، بلکه بر منبعی والا تر استوار

۱. آریستارخوس (در مآخذ اسلامی ارسطرخس) منجم یونانی (حدود ۲۸۵ ق.م.) که معتقد بود خورشید در مرکز منظومهٔ شمسی قرار دارد و زمین به گرد آن می‌گردد. - م.
۲. یکی از فراغنهٔ مصری. - م.

است و همین منبع سبب شده است که آدمی مستقیماً به دست خدا ساخته شده باشد. این وحدت منبع، ارتباطی با طبیعت انسان ندارد، بلکه خود تاریخی بودن است. این نکته از مطالب زیر آشکار می شود:

۱. وحدت آدمی در حرکت تحولش، وحدت ساکن ویژگیهای وی نیست، که گاه بخشی از آنها پدیدار می شود و گاه بخش دیگر. حرکتی که آدمی در تاریخ به واسطه آن «شده» است حرکت طبیعی او نیست. آدمی همچون موجود طبیعی، همان است که بود در محدوده تغییرات و تکامل که در آن راه می یابد. ولی همچون موجود تاریخی، با یاری گرفتن از منبع خویش، از این واقعیت طبیعی برتر می رود و همین منبع او را موظف می سازد که همیشه به سوی وحدتی پیش برود که همه آدمیان را به هم می پیوندد. این خود شرط اساسی انسان بودن است زیرا بدون این وحدت ممکن نیست آدمیان یکدیگر را دریابند. اگر میان آدمیانی که با یکدیگر اختلاف ذاتی دارند گودالی وجود می داشت پیدائی تاریخ خودآگاه ناممکن می بود.

۲. آدمی به عنوان فرد، نمی تواند چیزهائی را که با مایه گرفتن از منابع مختلف به آنها تحقق می بخشد با هم متحد سازد؛ مثلاً پهلوانی و ایثار ناشی از ایمان مذهبی را.

آدمی، و حتی هر فرد آدمی، به سبب منبعش از حیث امکان همه چیز است، و از حیث واقعیت، فرد! ولی این بدان معنی نیست که او جزء محدودی است؛ بلکه با آنکه دارای منبع تاریخی خاص خویش است، از وجود زمینه تاریخی واحدی که همه را به هم می پیوندد آگاه است.

یک فرد هیچ وقت انسان کامل و آرمانی نیست و اصلاً وجود انسان کامل ناممکن است زیرا هر چه یک انسان هست و می کند و بوجود می آورد، رخنه پذیر است: آدمی ذاتی تمام یا تمامی پذیر نیست.

۳. در تاریخ، در آفرینشهای یگانه و در رخنه ها و تحقق بخشیدنها، آن چیزی پدیدار می شود که تکرار نشدنی و غیر قابل تعویض است. این گونه گامهای آفریننده به هیچ نحو از راه علت و معلولی دریافتنی نیستند و نتیجه الزامی هیچ امری نمی باشند: تجلیهائی از منابع دیگری هستند نه پدیده هائی از جریان رویدادهای عادی؛ و هنگامی که پدید آمده اند و

هستند، پایهٔ انسان بودنِ قرار می‌گیرند که پس از آنها می‌آید؛ و آدمیان، دانستن و خواستن و سرمشقها و معیارها و طرز فکرها و نمادها و دنیای درونی خود را از آنها کسب می‌کنند. آنها گامهائی به سوی وحدتند و چون به روح واحدی تعلق دارند که بر خویشتن وقوف دارد و خود را می‌فهمد، از این رو همهٔ آدمیان را مخاطب می‌سازند.

۲. تشابه جهانی

وحدت آدمی از این حیث جالب توجه می‌نماید که اصول مذهبی مشابه، طرز فکرهای مشابه، ابزارهای مشابه و اشکال اجتماعی مشابه در سراسر روی زمین پیش می‌آیند و تکرار می‌شوند. شباهت آدمیان به یکدیگر با وجود همهٔ فرقه‌ها و اختلافها، بزرگ است.

واقعتهای روانی و اجتماعی بنحوی هستند که مقایسه در همه جا ممکن است. یکسانیهای فراوان می‌توان یافت که ساختهای بنیادی انسانیت را از لحاظ روانی و اجتماعی نشان می‌دهند. ولی با مطالعهٔ وجوه تشابه، اختلافها نیز عیان می‌شوند؛ خواه این اختلافها زادهٔ خصایص ذاتی آدمیان باشند، یا از رویدادها و اوضاع و احوال تاریخی. وقتی که به مردمان تمام جهان نظر می‌افکنیم در امور اساسی و بنیادی برابری و یک‌گونگی می‌یابیم در حالی که چنین می‌نماید که خصوصیتها و اختلافها جنبهٔ محلی دارند و به زمان و مکان خاص مربوطند.

اما وحدت راستین آدمی، در این وجوه اشتراك جهانی نمی‌تواند باشد. چون در موضوع دقیقتر می‌نگریم، امور بزرگ تاریخی را در میان پدیده‌های خاص می‌یابیم، حال آنکه وجوه تشابه جهانی امور عمومی هستند و بی‌تاریخند.

راست است که میان فرهنگها که از هم بسیار دورند وجه تشابهی هست که متعلق به انسان بودن بنیادی است، ولی نکتهٔ حیرت‌آور و مهم اینجاست که همیشه آنجا که گمان می‌بریم وجه تشابهی جهانی یافته‌ایم به اختلافهائی بر می‌خوریم، و متوجه می‌شویم که در یکی یا دیگری، در جایی، چیزی که به طور کلی و در موارد عادی از ویژگیهای عمومی انسان است، ناقص است؛ و حال آنکه امر جهانی همیشه خصیصهٔ یک‌گونگی

دارد.

آنچه، چون با معیار جهانی سنجیده می‌شود، چیز خاصی می‌نماید، درست همان می‌تواند تحقق تاریخت راستین باشد. وحدت انسانیت در ارتباط این چیزهای خاص می‌تواند پایه داشته باشد که اختلافشان با پدیده‌های عمومی ناشی از وجود محتوائی اصیل و مثبت است، و هر يك از آنها فردی از چیزی عمومی نیست بلکه عضوی از سلسله تاریخت فراگیر انسانیت است.

۳. پیشرفت

جهان از لحاظ دانستن، و توانستن فنی (تکنیکی)، در حال پیشرفت است. پس از هر گام گامی دیگر برداشته می‌شود و آنچه بدست آورده شده است می‌تواند عیناً به دیگران داده شود، و بدین سان مال همه می‌شود. از این نظر يكايك فرهنگها، و همه فرهنگها، روز بروز دارای دست‌آوردهای بیشتری می‌شوند. ولی این دست‌آوردها در دایره امور غیر شخصی محدودند و دانسته‌ها و توانسته‌هایی هستند که در همه جا و در مورد همه آدمیان صادقند.

در سراسر تاریخ جهان جا پای این تحول به سوی پیشرفت را می‌توان دنبال کرد. البته گاه بگاه شکستها و عقب افتادنها و سکونهای می‌بینیم؛ ولی به طور کلی دست‌آوردهای آدمی روز بروز بیشتر و افزونتر می‌گردد و افراد و اقوام و ملتها هر کدام به سهم خود به این پیشرفت یاری می‌کنند و آنچه بدین سان بدست می‌آید در دسترس همه قرار می‌گیرد و مال همه می‌شود. در طول تاریخ پله‌های این پیشرفت را می‌بینیم و ما خود امروز در بالاترین پله جای داریم. ولی خود انسانیت، و اخلاق انسانی و نیکی و خردمندی و معرفت او پیشرفت نمی‌کند. راست است که هنر و شعر را همه می‌توانند بفهمند ولی اینها مال همه نیستند، بلکه به اقوام و زمانها بستگی دارند و در زمانی خاص در میان قومی خاص به چنان مرتبه‌ای می‌رسند که بالاتر از آن در تصور نمی‌گنجد.

از این رو در علم و فن (تکنیک) و شرایط امکانه‌های تازه انسانی پیشرفت هست، ولی در جوهر انسانی پیشرفت نیست. اقوامی که به

بلندترین پایه فرهنگ راه یافته بودند در برابر اقوام پستتر از پای درآمده و نابودشده اند، و فرهنگها به دست اقوام وحشی ویران گردیده است. خرد شدن و نابود گردیدن عالیترین سنخ آدمیان زیر فشار توده ها، یکی از پدیده های بنیادی تاریخ است. مردمان متوسط که بیش از سنخهای دیگر توسعه می یابند و زاد و ولد می کنند و بیشتر می شوند، و قشرهای بی فکر، با انبوهیشان بر گروههایی که از حیث معنوی و فرهنگی در پایه بلندتری قرار دارند بی نبرد چیره می شوند. در پاره ای موارد بارزشها از میان می روند و بی ارزشها می مانند؛ مثلاً در آنجا که خشونت و نیرنگ وعده نفع دائم می دهند. انسان میل دارد درستی این سخن را تصدیق کند که هر چه والا است نابود می شود و هر چه پست است دوام دارد.

می گویند اینها ویرانیهای تصادفی است و عقب افتادندانی که تأثیر اساسی در جریان کلی پیشرفت ندارد، و می توان یقین داشت که پیشرفت ادامه خواهد یافت. ولی همین تصادفها و ویرانیها به هر حال وقایع اصلی تاریخ هستند.

می گویند ضرورتی نیست بر اینکه آینده همچنان باشد که وضع تا کنون بوده است، و به دست خود ماست که وقایع را بهتر رهبری کنیم و پیشرفت را از آسیب تصادفها و کوریها مصون نگاه داریم. ولی این سخن ناشی از خیال واهی «توانستن ساختن»، و آرزوی پیوند زدن و بسار آوردن است آن هم در آنجا که آدمی مورد تهدید است، آنجا که در باره خود موضوع چیزی نمی دانیم و نمی توانیم بر آن احاطه بیابیم و عنانش را بدست بگیریم.

می گویند ویرانی نتیجه گناه است. اگر از راه گناه باز گردیم و زندگی بی آلاشی پیش گیریم و ثابت کنیم که قادریم در پاکی پایدار بمانیم، وضع دگرگون می شود. از زمان پیامبران قدیم با این سخن به آدمی هشدار داده می شود که به راه راست پیاید. ولی ما نمی دانیم از چه راه، کی و چگونه، نظم جهانی خوب بر اثر زندگی پاک هدیدمی آید. حق نداریم این واقعیت را انکار کنیم که خود نیکی اخلاقی به هیچ وجه سبب کامیابی نمی شود، و نیکی اخلاقی به خاطر نتیجه اش پیش گرفته نمی شود. ولی جز نیکی اخلاقی، که مسؤولیت کامیابی و نتایج را به عهده بگیرد،

امیدی وجود ندارد.

البته پیشرفت، وحدتی در دانستیها می آورد، ولی نه وحدت انسانیت را. وحدت آنچه همه جا و در مورد همه صادق است و همه می توانند بگیرند و بپذیرند، و وحدتی که هر جا یافته شده است يك گونه است و همه جا برابر است و تنها در علم و فن خودنمائی می کند - این حقیقت عمومی و قابل ابلاغ و دادنی و گرفتنی، که تنها با فهم سر و کار دارد - وحدت انسانیت نیست. این پیشرفت، تنها وحدت فهم با خود می آورد و مردمان را در فهم به هم می پیوندد، به طوری که می توانند با یکدیگر از روی عقل بحث کنند: همان مردمانی که قادرند با همان سلاح فن (تکنیک) یکدیگر را بکوبند و نابود کنند. فهم فقط آگاهی را بهم می پیوندد نه آدمیان را. فهم ارتباط اصیل و باهم بودن اصیل نمی آورد.

۴. وحدت در مکان و زمان

وحدت آدمی ناشی از وحدت زمینه طبیعی (وحدت سیاره ای که آدمی روی آن زندگی می کند) و مشارکت در زمان واحد است. در طول تاریخ، ارتباط آدمیان با یکدیگر فزونی می یابد. زمانی دراز کثرت چیزهای طبیعی موجود، و گوناگونی اقوام و سرزمینها، سبب می شود که آدمیان در کنار یکدیگر و بدون رابطه با هم زندگی کنند. سپس از راه ارتباط، با هم پیوند می یابند و بدین سان قبایل متعدد قومی را تشکیل می دهند و از بهم پیوستن چند قوم مجموعه ای از اقوام پدید می آید، چند کشور با هم متحد می شوند و دولتی قاره ای بوجود می آورند و دوباره از هم می پاشند. مردمانی از اقوام گوناگون بهم می رسند و دوباره همدیگر را از یاد می برند، تا زمانی فرا می رسد که ارتباط خواسته و دانسته همه با همه برقرار می شود و همه اقوام با یکدیگر رفت و آمد می کنند و بدین ترتیب تاریخ انسانیت به عنوان بده و بستان متقابل دائم، آغاز می گردد.

آدمیان طی هزاران سال سطح کره زمین را پیموده و همه جا را، به استثنای نواحی قطبی و بیابانها و کوههای بلند، تصاحب کرده اند. انسانیت همیشه در حال حرکت بوده است. مردمان در آستانه تاریخ

سفرهای شگفت‌انگیزی کرده‌اند: نورمانها به گروئنلند و امریکا رفته، پولینزیها سراسر اقیانوس آرام را پیموده و مالائیشیا به ماداگاسکار رسیده‌اند. خویشاوندی زبانهای ساکنان آفریقای سیاه حاکی از این است که میان آنان ارتباط دائم برقرار بوده‌است، و خویشاوندی زبانهای مردمان بومی امریکا نشان می‌دهد که در داخل این قاره آدمیان پیوسته با هم رفت و آمد داشته‌اند. اختراعات و ابزارها و تصورها و افسانه‌ها در کهنترین ادوار تاریخ راههای دوری پیموده و دست بدست گشته‌اند. تنها استرالیا و شاید امریکا زمان درازی در حال انزوا بوده‌اند و انزوای آنها هم مطلق نبوده‌است (تشابه‌هایی که میان آسیای شرقی و مکزیک وجود دارد حیرت‌انگیز است). انزوا بدین معنی نیست که هرگز پای انسان دیگری به آنجا نرسیده‌است بلکه مراد این است که اثر محسوسی از اقوام بیگانه در آنجا دیده نمی‌شود.

در طی تاریخ، امپراتوریهای بزرگی تشکیل یافتند و بدین‌سان ارتباط آدمیان در داخل قلمرو آنان بیشتر شد. ولی چندی بعد از هم پاشیدند و در نتیجه، راههای ارتباط بسته‌شد و روابط از هم گسست و اقوام مختلف وجود یکدیگر را از یاد بردند. پاره‌ای از اقوام، مانند مصریان و ژاپونیان و چینیان، مدتی از دنیای خارج کناره گرفتند، ولی هیچ دیواری نتوانست سدی در برابر رخنه بیگانگان باشد.

از پانصد سال پیش اروپائیان سراسر کره زمین را در شبکه ارتباطی خود داخل کرده‌اند. اینان تمدن خود را به همه جا بردند و محصولات تمدن دیگران را، که خود نداشتند، به سرزمینهای خود آوردند: دامها و گیاهان و سلاحها و مصنوعات و ماشینها و اخلاق و رسوم و مذهب و همه بدبختیهای دنیای خود را به همه جای جهان بردند و سیب‌زمینی و ذرت و کنین و کاکائو و توتون و مانند آنها را از سرزمینهای بیگانه به کشورهای خود آوردند. اروپائیان نخستین مردمانی بودند که وحدت زمین را به مرحله دانستگی و آگاهی در آوردند و ارتباط رفت و آمد را مرتب و دائم و قابل اعتماد ساختند.

به سبب این ارتباط، پیوند آدمیان با یکدیگر روز بروز افزونتر گردید و به علت یگانه‌شدن تمام کره زمین آگاهی بر وحدت پدید آمد و

این آگاهی در اعمال آدمیان اثر گذاشت.

وحدت تاریخ از این حیث که تمدن و فرهنگ در يك نقطه زمین آغاز شده و از آنجا به جاهای دیگر گسترش یافته باشد پدیدار نیست. تا آنجا که می‌توان دید، آدمیان در روی زمین پراکنده بوده‌اند و در نقاط متعدد کوششهای متعدد بعمل آمده و سپس آدمیان و فرهنگها بر اثر برخورد با یکدیگر از همدیگر الهام گرفته و به سبب پیوندیافتن و بهم آمیختن اقوام و فرهنگهای گوناگون در نتیجه غلبه‌ها و فتوحات، تحولاتی در فرهنگها روی داده و این بهم آمیختنها سبب یکسانی یا رشد و نمو آنها گردیده‌است. همیشه ارتباط و بهم آمیختن سبب کشش فرهنگهای گوناگون به سوی وحدت شده‌است نه آنکه همه فرهنگها از منبع واحدی ریشه گرفته باشند.

ولی وحدت ناشی از این واقعیت، که همه آدمیان در روی زمین زندگی آغاز کرده و فرهنگ آفریده‌اند، و به عبارت دیگر وحدت ناشی از وحدت زمان و مکان، وحدتی ظاهری است که ربطی به وحدت تاریخ ندارد. این گونه وحدت وجه مشترك همه واقعیات است و منحصر به آدمی نیست، و با هم بودن آدمیان در روی کره زمین، منبع وحدت آنان نمی‌تواند بود. وحدت آدمیان به واسطه ارتباط امکان‌پذیر می‌شود، آن هم نه بواسطه خود ارتباط، بلکه به واسطه آنچه در این ارتباط روی می‌دهد. با نگاهی به کره جغرافیائی، منطقه نسبتاً باریکی می‌توان دید که از حوزه مدیترانه آغاز می‌گردد و پس از آنکه در طول راه چندین بار بریده می‌شود، تا چین ادامه می‌یابد. همه دست‌آوردهای معنوی و فرهنگی انسانی که در طی تاریخ پیدا شده‌است و تا امروز به ارزش خود باقی است، در این منطقه پدید آمده‌است. حق جغرافیائی برابر، از لحاظ تاریخ وجود ندارد.

۵. وحدتهای خاص

در حرکت امور انسانی گاه خطوط بسیاری هست که مسیرشان جدا از یکدیگر است و سرانجام بهم می‌رسند؛ و گاه خطوط خاصی، که هر چند تکرار می‌شوند و به فاصله‌های زمانی پدیدار می‌گردند، جنبه‌های خاصی را

نشان می‌دهند نه تمام موضوع را.

پدیده‌های فرهنگی محدود، از این قبیلند: چند نسل پیاپی از حیث پیروی از سبکهای زندگی یا طرز فکرهای خاصی، از زمان پیدائی تا افول آن سبکها و طرز فکرها، بهم پیوسته‌اند.

وحدتهائی فرهنگی وجود دارد: به عنوان دنیای مشترك شكلهای زندگی، سازمانها، تصورها و باورها؛ و همچنین وحدتهای اقوام: از حیث منشأشان، زبانشان و سرنوشتشان؛ وحدتهای مذهبی: به عنوان «مذاهب جهانی»، که نحوه‌های زندگی اخلاقی و باورها و جهان‌بینیهای خود را در حوزه‌های زندگی وسیعی می‌گسترند؛ یا وحدت دولتهائی: به عنوان وحدتهای قدرت، که همه شئون زندگی را در قالبهای معینی می‌ریزند.

این گونه وحدتها فاقد جنبه جهانی بودن‌اند: وحدتهائی هستند در جنب وحدتهای دیگر، و فرهنگهائی در جنب فرهنگهای دیگر. اقوام و مذاهب و دولتهای متعدد وجود دارند که با هم ارتباط می‌یابند: فرهنگها با هم بده و بستان می‌کنند و دولتها یا با هم می‌جنگند، یا از راه سیاست با هم کنار می‌آیند؛ مذبهها می‌کوشند پیروان یکدیگر را به خود جلب کنند یا بر حق بودن خود را بر یکدیگر ثابت کنند. اینها همه دگرگون می‌شوند؛ هیچ کدام استوار و دائم نیست: به یکدیگر تبدیل می‌شوند.

در تاریخ، وحدتهای بزرگ را در ذروه قدرت می‌بینیم؛ حوزه‌های فرهنگی را می‌بینیم که بی‌آنکه زور بکار ببرند آدمیان را شکل می‌دهند و گسترش می‌یابند؛ اقوام و ملل را می‌بینیم همچون تغییرات ناآگاه پیش از تاریخی؛ مذهبی را می‌بینیم که با آنکه «مذاهب جهانی» هستند همیشه در دایره‌ای محدود مانده‌اند؛ و دولتها را می‌بینیم که شکل امپراتوری به خود می‌گیرند.

همه این وحدتها گاه با یکدیگر همزمانند و گاه بر یکدیگر احاطه می‌یابند. همزمانی همه وحدتها از زمان تأسیس دولت واحد در چین پدیدار گردید. در آنجا فرهنگ و مذهب و دولت یکی شد: برای انسان چینی يك دنیای انسانی وجود داشت و يك کشور، که بیرون از مرزهای آن چیزی نبود جز مستی وحشی بدوی، و آنها هم در عالم خیال به عنوان جزء بالقوه کشور در قلمرو کشور درآمده‌بودند. وقتی که دولت چین را با

امپراتوری روم مقایسه می‌کنیم به اختلاف بزرگی بر می‌خوریم. امپراتوری روم پدیده‌ای نسبتاً موقت بود هر چند بعدها جاذبه‌اش بیش از هزار سال به جای خود باقی‌ماند. در بیرون از مرزهای امپراتوری روم، ژرمنها و ایرانیان جای داشتند که نیروهائی واقعی بودند و هرگز روم نتوانست آنها را از پای درآورد، و با وجود وحدت مذهبیش قادر نشد همه اقوامی را که در بر گرفته بود متحد سازد بدان‌سان که در چین روی داد، بلکه همزمان با پیدائی خویش به مذهب مسیح امکان گسترش بخشید و همین مذهب آن را از میان به دو نیم کرد.

ب. وحدت ناشی از معنی و هدف

اگر واقعیتهای متعددی که معنی وحدت از آنها بر می‌آید یا نشانه وحدتند، برای مشخص ساختن وحدت تاریخ کافی نمی‌باشند، شاید بهتر است پژوهش را از نقطه دیگری آغاز کنیم. وحدت، واقعیت نیست بلکه هدف است. شاید وحدت تاریخ از اینجا ناشی می‌شود که آدمیان می‌توانند در اندیشه‌ای واحد، و در حقیقتی واحد، و در دنیای روح و معنی که در آن همه چیز با همه چیز - هر چند در آغاز با هم سخت بیگانه باشند - ارتباط معنوی دارد و متعلق به یکدیگر است، زبان یکدیگر را بفهمند و همدیگر را دریابند.

وحدت زاده هدفی است که جریان تاریخ روی به سوی آن دارد؛ هدفی که به هر چه بی آن در پراکندگی و ناچیزی می‌ماند، معنی و اهمیت می‌بخشد.

این هدف می‌تواند همچون معنائی نهفته پدیدار شود که هیچ کس قصد تحقق آن را نداشته است بلکه انسان متفکر از راه تفسیر در جست‌وجوی آن بر می‌آید، یا، آن را همچون وظیفه‌ای دانسته و فهمیده، و همچون اراده رسیدن به وحدت، در می‌یابد. این معنی را، همچون هدف تاریخ، چنین می‌توان تشریح کرد:

۱. هدف، تمدن است و اینکه آدمیان دارای سجایای انسانی باشند. ولی معنی این هدف، جز آنچه بر نظام زندگی دلالت دارد، به هیچ وجه روشن نشده است، بلکه خود آن، چیزی تاریخی است. هدف به عنوان نظام

زندگی، نظام جهانی مبتنی بر حق و قانون است. راه تاریخ از خلال پراکندگی آدمیان و سپس تماس و ارتباط آنان، چه در حال صلح و چه در حال جنگ، می‌گذرد و به همزیستی در روی زمین در حال وحدت راستین که از طریق قانون تأمین می‌شود، منجر می‌گردد. این وحدت از طریق نظام زندگی به همه استعدادهای آفرینش آدمیان امکان تجلی می‌بخشد.

۲. هدف، آزادی است و آگاهی بر آزادی. آنچه تاکنون در این راه عمل شده، کوششی بوده‌است برای به دست آوردن آزادی. هدف مستقیم کوشش برای برقراری نظام جهانی مبتنی بر حق، آزادی نیست بلکه تنها آزادی سیاسی است، که زمینه را برای همه امکانه‌های آزادی اصیل آماده می‌کند.

۳. هدف، انسان والاست، و آفرینش معنوی، و پدید آوردن فرهنگ در اوضاع و احوال مشترك، و نبوغ. مقصود، به دست آوردن روشنترین آگاهی‌هاست. وحدت معنی و هدف آنجاست که آدمی وقتی به مرز می‌رسد بیش از هر هنگام دیگر بر خویشتن وقوف می‌یابد، آنجا که ژرفترین پرسشها را بمیان می‌آورد و خللاقت‌ترین پاسخها را می‌یابد: پاسخهایی که زندگی را رهبری می‌کنند و مهر خود را بر آن می‌زنند. این وحدت ناشی از والائی آدمی، نه در گسترش ابزارها و دانستیهاست، نه در میزان کشورگشائیها، نه در پدید آوردن امپراتوریه‌ها، نه در سازمانهای افسراطی مانند تشکیل سپاهی از ینی‌چریها و ریاضت‌های کشنده، و نه در دوام و ثبات سازمانها؛ بلکه در لحظات درخشان به خود آمدنهاست و در الهامهای بنیادی.

این لحظه‌ها و الهامهای بنیادی ممکن است همچون نقطه ناچیزی در جریان تاریخ باشد، ولی در عین حال می‌تواند همچون خمیرمایه‌ای در همه آنچه روی می‌دهد مؤثر افتد؛ یا ممکن است زمانی در یادها بماند بی‌آنکه اثری بپوشد؛ ولی آماده برای اثر بخشیدن، و پرسشی از آینده. این امکان نیز هست که در جهان برای والائی خود بازتابی نیابد، و از میان برود، بی‌آنکه یادی از آن در خاطرها بماند، و تنها در عالم ماورای تجربه باقی بماند.

ارج و اهمیتی که ما برای این قله‌های انسانیت قائلیم مبتنی بر

تعلق آنهاست بر وحدتی که همیشه مورد توجه ماست بی آنکه آن را براستی شناخته باشیم: وحدتی که منشأ و غایت تاریخ است و تاریخ اصلاً برای آن هست.

۴. هدف، تجلی هستی است در آدمی، و آگاه شدن بر هستی است، یعنی تجلی الوهیت.

این گونه هدفها را در هر زمانی می توان بدست آورد و عملاً هم بدست آورده می شوند؛ دائماً گم می شوند و از دست می روند و دوباره بدست می آیند. هر نسلی به شیوه خاص خود به آنها تحقق می بخشد. ولی بدین سان هدف یگانه، که هدف کلی و اصلی تاریخ است، بدست نمی آید بلکه از هدف خیالی آینده روی برگردانده می شود و به زمان حال که نباید بی حاصل از دست داده شود، رجوع می شود.

وحدت هدف، با هیچ تفسیری قابل بیان نیست. هر بیان و هر عبارتی تنها به يك هدف ناظر می تواند بود که دربرگیرنده همه چیز نیست؛ لااقل بدین معنی که همه هدفهای دیگر را بتوان در آن یافت به طوری که از طریق وحدت هدف، معنی یگانه تاریخ در برابر چشم قرار گیرد. از این رو همه هدفهای مورد نظر، اگر برآستی خواسته شوند یا مردمان به آنها مؤمن باشند، عواملی در تاریخ می شوند، ولی چیزی نیستند که راه تاریخ را معین کنند.

هر معنائی، به عنوان معنی مورد نظر، به اشکال گوناگون در آگاهی آدمی حاضر است. ما آدمیان از طریق آن به سوی وحدتی اوج می گیریم بی آنکه آن را همچون محتوای دانستن در اختیار داشته باشیم.

ولی در هر زمان این تمایل که معنائی به عنوان معنی یگانه و فراگیر شناخته و پذیرفته شود، خودنمایی می کند؛ و چون هر معنائی که جنبه مطلق بودن به آن داده شود محکوم به شکست خوردن است، از این رو نسلهای تازه از راه فلسفه شان معنی فراگیر تازه ای می جویند که به اعتقادشان باید همیشه بر تاریخ حکومت کرده باشد و چون یافته شود می توان اراده خود را با آن سازگار کرد و آن را راهنمای خود قرارداد (این کوشش را، هم در فلسفه تاریخ مسیحی می بینیم، هم در فلسفه هگل و

مارکس و اگوست کنت و دیگران).

این وحدت در جهان بینی عمومی تاریخ در برابر چشم قرار می گیرد.

ج. وحدت از دیدگاه جهان بینی مبتنی بر تفکر

علم تاریخ که معنی و فایده خود را می جوید، در این کوشش است که وحدت تاریخ را درک کند، یعنی تاریخ جهان را همچون واحدی کامل بیندیشد. از این رو توجه فلسفی به تاریخ، به دنبال آن وحدتی می گردد که انسانیت به واسطه آن بهم پیوسته است. آدمیان در روی زمین گسترده شده و همه جا را تصاحب کرده بودند ولی در حال پراکندگی می زیستند و از یکدیگر بی خبر بودند؛ نحوه های زندگیشان گوناگون بود و به هزاران زبان سخن می گفتند. از این رو پیشتر هر که در باره تاریخ جهان می اندیشید، برای آنکه تاریخ واحدی در نظر آورد، به علت تنگی افقش تاریخ را محدود به تاریخ منطقه خاصی می کرد. مثلاً در میان ما تاریخ محدود به تاریخ باخترزمین بود و در چین به تاریخ کشور آسمان. آنچه بیرون از مرز این منطقه بود جزو تاریخ بشمار نمی آمد بلکه زندگی مشتی مردمان بی تمدن و اقوام طبیعی تلقی می شد که از نظر مردم شناسی جالب توجه بود ولی موضوع تاریخ قرار نمی گرفت. وحدت تاریخ در این تمایل متجلی می شد که بگذارند همه اقوام روی زمین که شناخته مانده بودند گام بگام از یگانه فرهنگ موجود در جهان، یعنی از فرهنگ خودی، بهره ور شوند و در جزو نظام خودی در آیند.

در حالی که اعتقاد مذهبی وجود زمینه ای واحد و هدفی واحد را در تمام تاریخ مسلم فرض می کرد، افراد متفکر بر آن بودند که این زمینه و هدف واحد را در تاریخ واقعی بشناسند. بدین سان گروهی تاریخ یگانه انسانیت را نتیجه و حاصل عمل خداوند می دانست و گروهی دیگر می کوشید تا آن را از راه دانش مبتنی بر بینش و خرد بیابد.

در باخترزمین جا پای خدا در تاریخ دیده می شد؛ در آفرینش، در بیرون راندن آدم از بهشت، در ابلاغ اراده خداوندی توسط پیامبران، در رهائی و رستگاری آدمی از راه ظهور عیسی در نقطه عطف زمان، و در روز داوری که باید چشم به راهش بود.

آنچه نخست پیامبران یهودی اندیشیدند و سپس توسط آگوستین قدیس به جامهٔ مسیحیت درآمد و در اندیشهٔ متفکرانی از فیوره تا بوسونه به صورتی دگرگون‌شده تکرار شد و لسینگ و هردر و هگل جنبهٔ مذهبیش را کنار گذاشتند، تلقی و شناسائی تمام تاریخ است که در آن هر چیزی جای معین خود را دارد. این شناسائی شامل سلسله‌ای از اصول بنیادی زندگی آدمی است که چون در آنها ژرف نگریسته شود به ما می‌آموزند که جهان چیست و آنچه در آن روی می‌دهد چگونه است.

ولی این گونه تلقی تاریخ - با آنکه طی دو هزار سال بسیار مهم پنداشته می‌شد - شکست می‌خورد و به جایی نمی‌رسد:

الف. اگر راستی چنین است که من تمامی تاریخ را می‌شناسم، پس هر هستی انسانی در این «تمامی» جای معینی دارد، یعنی برای خود نیست بلکه در خدمت راهی و مقصدی است. هستی انسانی ارتباط بی‌واسطه‌ای با عالم علوی و ماورای تجربه ندارد، بلکه به واسطهٔ جای معینی که در زمان دارد با آن مربوط است که محدودش می‌سازد و آن را به صورت يك جزء درمی‌آورد. بدین‌سان هر هستی انسانی و هر زمان و هر قوم تحت سلطه و حکومت تاریخ قرار داده می‌شود، و حال آنکه پیوند بنیادی آدمی با الوهیت و بی‌پایانی فراگیر، نمی‌تواند با آن طرز تلقی سازگار باشد.

ب. در آنگونه شناسائی تمامی تاریخ، بخش اعظم انسانیت و بسیاری از اقوام و عصرها و فرهنگها غیرقابل اعتنا تلقی می‌شوند و به کنار گذاشته می‌شوند: گوئی همهٔ آنها چیزی جز مشتی تصادفها و رویدادهای فرعی طبیعی نیستند.

ج. تاریخ پایان نرسیده است و مبدأ آن نیز پدیدار نیست. ولی برای آن گونه تلقی، تاریخ بسته شده و پایان رسیده است، و آغاز و انجامش ساختهٔ خیال است. در واقع دو گونه تلقی بنیادی تاریخ در برابر هم قرار دارند:

یا تاریخ همچون چیزی تمام و کامل در برابر چشم ماست، و به عبارت دیگر وحدت تحولی است شناختنی و دانستنی که آغاز و پایانی دارد. در این صورت من با زمان خودم در نقطهٔ معینی قرار دارم که یا

حضیظی است که به آن رسیده‌ام و یا اوجی که رسیدن به آن تاکنون ممکن بوده‌است.

یا تاریخ در واقع و در آگاهی من پایان نیافته‌است: من خود را برای آینده باز و آماده نگاه داشته‌ام؛ حالت من حالت انتظار است و حالت جستن حقیقت؛ من هنوز حتی آنچه را هست نمی‌شناسم بلکه آن در آینده به نحو کامل دانسته و شناخته خواهد شد. در این حالت حتی گذشته هم پایان نرسیده و بسته نشده‌است، بلکه هنوز زنده است و قاطعیت تصمیم‌هایش، چون به طور کلی در نظر گرفته شود، نهایی نیست بلکه نسبی است و قابل تجدید نظر. هر چه در گذشته بود قابل تفسیر تازه است. آنچه قطعی می‌نمود دوباره به صورت پرسش در می‌آید. آنچه بود، از نوروشن می‌شود که چیست: جسد مرده‌ای نیست. در گذشته بیش از آن نهفته‌است که تاکنون به صورت عینی و از روی خرد بدست آمده است. انسان متفکر هنوز خود در میان تحول قرار دارد، در میان تحولی که تاریخ است؛ او هنوز کار خود را پایان نبرده‌است: روی تپه کوچکی ایستاده است و افق محدودی را می‌بیند، نه بر بالای بلندترین کوه جهان با چشم‌اندازی که بر همه چیز احاطه دارد؛ و از این رو تنها همین قدر می‌داند که راه‌های ممکن در کدام جهات می‌توانند باشند، و هنوز در باره مبدأ و غایت کل هیچ نمی‌داند.

از این رو تاریخ ممکن است همچون میدان کوشش و آزمایش بنظر آید: وحدت در بی‌پایانی امکان گم می‌شود. حالت بنیادی که می‌ماند حالت پرسیدن است. اگر نیک بنگریم تصویر وحدت همچون نماد بزرگ تمام تاریخ، که گذشته و آینده را از میان برمی‌دارد، نقطه توقفی در میان زمان است نه قطعیت حقیقتی که بدست آمده باشد.

ولی اگر قرار است تاریخ برای ما از هم نپاشد و به صورت مشتی از تصادفات پراکنده و آمدنها و رفته‌های بی‌هدف درنیاید، به اندیشه وحدت تاریخ نمی‌توانیم بی‌اعتنا بمانیم. مسأله فقط این است که این وحدت را چگونه می‌توانیم دریافت.

درباره وحدت تاریخ آنچه را نفی کردنی بود ضمن گفتار مفصلی بیان

کردیم. گفتیم: وحدت تاریخ را از راه دانستن نمی‌توان دریافت. وحدت تاریخ ناشی از وحدت مبدأ حیات آدمی نیست. این وحدت به اعتبار وحدت روی زمین و اشتراك در زمان واقعی، وحدت ظاهری است. وحدت زمان فراگیر را نمی‌توان ثابت کرد. اندیشه نظام جهانی مبتنی بر حق، ناظر بر شرایط زندگی آدمی است نه بر معنی تمام تاریخ، و از این گذشته خود آن هنوز مسأله‌ای است. وحدت تاریخ را از راه ارتباط با حقیقتی که همه‌جا صادق است نمی‌توان دریافت زیرا این حقیقت تنها با فهم آدمی سر و کار دارد. این وحدت نه پیشرفتگی به سوی يك هدف است و نه جریانگی که تا بی‌نهایت ادامه داشته‌باشد و روز بروز نیرومندتر شود. وحدت در نفس آگاهی روشن یا والائی آفرینش معنوی نیست، و همچنین نمی‌توان آن را در هدف و معنائی جست که هر واقعه‌ای به خاطر آن روی می‌دهد یا باید روی دهد. وحدت تاریخ را به عنوان جزء زنده‌ای از تمام انسانیت نیز نمی‌توان تلقی کرد. تمام تاریخ نه در واقعیت حاضر است و نه همچون معنائی در عالم اندیشه و تصور.

هر کس در بند این پندار نباشد که توانسته‌است تمام تاریخ را دریابد، در همه این کوششها که برای پی‌بردن به وحدت تاریخ بعمل آمد درستی و حقیقتی خواهد دید. این درستی هنگامی جای خود را به نادرستی می‌دهد که بخواهند آنچه را درباره جزئی صادق است به کل سرایت دهند. کوشش ما تنها به عنوان اشاره و علامت، درست و مطابق حقیقت است.

هر سخنی که در باره وحدت گفته‌شود و هر اندیشه و واقعیتی که به میان آورده‌شود، اگر فرض بر این باشد که تمام تاریخ در برابر چشم ماست و می‌توانیم آن را ببینیم، نادرست است. مهم این است که کثرت و گوناگونی این اندیشه‌ها و واقعیتها و وحدتها مورد توجه قرار گیرد، ولی خودمان برای دیدن و دریافتن آنچه فوق همه آنها قرار دارد و همه این پدیده‌ها در آن روی می‌نمایند، و همچنین برای دریافتن تمامی انسان و انسان‌بودن، که منشأ همه عظمتها و والائیهاست، باز و آماده باشیم.

اندیشه وحدت به جای خود باقی است. وظیفه ما این است که به تاریخ همه جهان توجه کنیم.

الف. لا اقل باید به همه رویدادهای انسانی در همه جای جهان نظر کلی بیفکنیم. آیا تاریخ جهان را باید همچون تاریخهای تك تك و پراکنده مورد توجه قرار داد یا همچون تاریخ متمرکز؟ هیچ يك از این دو شق افراطی پذیرفتنی نیست. باید نظمی پیدا کرد که برای روشن ساختن تاریخ جهان سودمند باشد. گرچه هر کوششی برای یافتن وحدت تاریخ همیشه ندانستن ما را به یادمان می آورد، ولی یافتن راهی برای نظم دادن به تاریخ تحت اندیشه وحدت ممکن است.

ب. تکیه گاه این وحدت در محدودیت و بستگی سیاره ماست که بر تمام آن تسلط می توان یافت؛ همچنین در ترتیب وقوع رویدادها در زمان است هر چند زمان چیزی ذهنی است؛ از این گذشته در وحدت ریشه آدمیان است که همه يك نوعند و این واقعیت حیاتی حاکی از این است که همه منشأ مشترك دارند.

ج. منبع بنیادی وحدت در این است که همه آدمیان در امکان دریافتن اندیشه یکدیگر بهم می رسند: روحی فراگیر بر همه آدمیان احاطه دارد. هیچ کس نمی تواند بر این روح احاطه بیابد و آن را بشناسد، ولی او خود همه را به خود می پذیرد. بزرگترین تجلی وحدت در این است که همه آدمیان با خدائی یگانه پیوند دارند.

د. اندیشه وحدت زاده آگاهی بر امکانهای جهانی است. وقتی که با درونی باز و آماده چشم به جهان می افکنیم تردیدی برای ما نمی ماند که همه چیز برای همه چیز مهم می تواند بود. ما بر وجود مکانی آگاهی داریم که در آن هیچ چیز غیر قابل اعتنا نیست. این مکان دورترین افقها را پیش چشم ما می گشاید و در عین حال ما را متوجه زمان حال می کند که تصمیم درباره راهی که رفته می شود در آن زمان حال گرفته می شود. با نگاه به کهنترین آغازها - هر چند این نگاه تا مبدأ نمی تواند برسد - و با نظر به آینده که هرگز پسیان نمی رسد، به امکانهای بی حد آگاه می گردیم به طوری که وحدت تمام انسانیت در ادای وظیفه موجود در زمان حال آشکار می شود.

ه. اگر تصویری آماده و نگاه داشتنی از تمام انسانیت بدست نمی آید، اشکال و قالبهایی می مانند که تصویر تمام انسانیت در آنها

نمایان است. به این قالبها به شرح زیر می‌توان اشاره کرد:
تاریخ به صورت طبقه‌بندی ارزشها دیده می‌شود. واقعیت به مهم و غیرمهم تقسیم می‌شود.

تاریخ تحت تأثیر و فرمان چیزی دیده می‌شود که نخست تقدیرش می‌خوانند و بعدها به عنوان قانون درباره‌اش می‌اندیشند. این اندیشه هر چند غلط تشریح می‌شود، همچون تصور مرزی باقی می‌ماند که خود دیده نمی‌شود، بلکه هر دیدنی در محدوده آن صورت می‌گیرد؛ خود آن را نمی‌توان برنامه‌ریزی کرد بلکه هر برنامه‌ریزی باید در محدوده آن باشد، تاریخ همچون واحدی کامل، یگانه و یکباره است و «تاریخی» به معنی راستین است نه تاریخ طبیعت صرف. تاریخ مجموعه‌ای از تصادفهای گوناگون نیست بلکه همه تصادفها در درون يك نظام بزرگ تاریخی جای دارند.

ما خود در مقام تفسیر وحدت تاریخ طرحی از تاریخ جهان آماده کرده‌ایم که ظاهراً امروز بیش از هر زمان دیگر با واقعیت تجربی سازگار است. با توجهی که درباره تاریخ جهان کردیم، کوشیدیم وحدت تاریخ را از طریق دوران محوری، که تمام انسانیت در آن مشترك است، بدست آوریم.

مراد از محور چیزی پنهانی و درونی نیست که پدیده‌های ظاهری به گرد آن می‌چرخند و خود آن در طول همه زمانها ادامه دارد و در پشت غبار آنچه در زمان حال روی می‌دهد نهفته است. بلکه منظور ما از محور، دورانی است در میانه آخرین هزاره پیش از میلاد مسیح، که هر چه پیش از آن روی داده مقدمه‌ای برای آن بوده است و هر چه پس از آن روی داده است عملاً و بیشتر اوقات با آگاهی روشن، خود را به آن عطف می‌کند. این محور چنان محوری نیست که بتوانیم برای همیشه مطلقش بینگاریم بلکه محور تاریخ کوتاه جهان تا امروز است، و چیزی است که همه آدمیان می‌توانند آن را زمینه وحدت تاریخیشان بشمارند. بنا بر این، محور واقعی مثالی از محوری آرمانی است که آدمیان در حرکت خود به گرد آن، به یکدیگر می‌رسند.

خلاصه

می‌کوشیم وحدت تاریخ را با یاری جستن از تصویرهایی که تاریخت آدمی را نمایان می‌سازند بدست آوریم. واقعیت بنیادی در این میان بازبودن بی‌انتهای آینده است و گذشته کوتاه ما؛ ما تازه داریم شروع می‌کنیم. تاریخ، دنیای بی‌پایانی است از ارتباط معنیها؛ این دنیا در آینده واقعیت می‌یابد؛ و به عنوان گذشته برای تفسیر باز است؛ و آن معنیها، حداقل گاه‌گاه چنین می‌نماید، که در معنایی مشترک بهم می‌پیوندند. موضوع بحث، نه یکی از آن مقوله‌های عمومی است و نه قوانین تاریخی، بلکه جستجوی وحدت تاریخ است در شکل واقعی و یگانه‌اش، که قانون نیست بلکه معمای تاریخ است. این شکل را ساخت تاریخ نام می‌دهیم، و به آن در محدوده‌های معین زمانی و مکانی به عنوان واقعیت معنوی انسان بودن می‌توان دست یافت.

مطالعه توأم با تفسیر تاریخ، عامل اراده می‌شود. وحدت، هدف انسان می‌گردد. مطالعه تاریخ گذشته به خاطر این هدف است. به این هدف مثلاً به صورت صلح جهانی از طریق نظام مبتنی بر حق به منظور رهاندن همه آدمیان از بدبختی و رساندن آنان به نیکبختی، آگاه می‌شویم. ولی این هدف تنها مربوط به زمینه زندگی است که باید برای همه آدمیان مهیا شود. این وحدت شرایط امسکانها برای همه آدمیان، البته بسیار مهم است ولی هدف نهائی نیست، بلکه آن خود نیز وسیله است.

وحدت در زمینه بالاتری جسته می‌شود، مثلاً در تمام دنیای هستی و اثر بخشی آدمی. با نظر به این زمینه، وحدت تاریخ گذشته، از راه مشخص ساختن آنچه به همه آدمیان مربوط است و برای همه اهمیت دارد، بدست آورده می‌شود.

ولی اینکه این زمینه چیست، تنها در حرکت با هم بودن آدمیان آشکار می‌شود. خواستاری ارتباط بی‌حد و مرز آدمیان با هم، دلیل است بر تعلق آدمیان به یکدیگر بدان جهت که می‌توانند همدیگر را بفهمند. ولی وحدت نه در چیزی دانسته است، و نه در چیزی شکل داده شده، یا در چیزی که هدف قرار می‌گیرد؛ بلکه در همه اینهاست منتها فقط هنگامی که وارد

ارتباط آدمیان می‌شوند. پرسش واپسین در این باره چنین است: آیا وحدت آدمیان در تفاهم و اتحاد در مذهبی مشترك است؟ در عینیت چیزی است که همه، حقیقتش می‌دانند و باورش می‌دارند؟ در سازمان حقیقتی ابدی است به واسطه مرجعیتی که سراسر کره زمین را در بر می‌گیرد؟

یا برای ما آدمیان وحدتی که برآستی می‌توان به آن رسید، تنها وحدت از راه ارتباط منابع تاریخی متعدد است که برای هم اهمیت دارند بی‌آنکه در اندیشه‌ها و نمادها یکسان باشند؛ وحدتی که در تعددها و گوناگونیها چیز واحدی را پنهان نگاه می‌دارد که تنها در خواستاری ارتباط بی‌حد و مرز می‌تواند به عنوان وظیفه‌ای بی‌پایان و کوششی تمام نشدنی، امکانهای انسانی حقیقت خود را حفظ کند؟

همه ادعاهای مربوط به بیگانگی مطلق آدمیان نسبت به یکدیگر و به عدم امکان فهم یکدیگر، نشانه سپر انداختن ناشی از خستگی، و ناشی از شکست خواستاری انسان بودن است: این ادعا حاصل این واقعیت است که درباره عدم امکان فعلی به اغراق می‌گیرند و آن را عدم امکان مطلق می‌انگارند؛ و خلاصه، حاصل خاموش شدن آمادگی درونی است.

وحدت تاریخ هرگز به عنوان یگانه شدن انسانیت به حدکمال نخواهد رسید. تاریخ میان مبدأ و غایت قرار دارد؛ اندیشه وحدت در آن اثر می‌بخشد و کارگر است. آدمی راه بزرگ تاریخ را می‌پیماید، ولی تاریخ را با رسیدن به هدفی پایان نمی‌رساند. وحدت انسانیت مرز تاریخ است؛ یعنی اگر انسانیت به وحدت برسد تاریخ پایان می‌رسد. تاریخ حرکتی است تحت رهبری وحدت با تصور و اندیشه وحدت.

برای این گونه طرز فکرها و تصورها، وحدت در این است که گوئی انسانیت از مبدای واحد سرچشمه می‌گیرد و سپس از هم جدا می‌شود و آنگاه در این کوشش است که آنچه را از هم جدا شده‌است دوباره بهم می‌پیوندد. ولی منبع واحد، برای تجربه، در تاریکی محض قرار دارد. هر جا که با آدمی روبرو می‌شویم او را در حال پراکندگی و با اختلاف افراد و نژادها می‌یابیم: تحولات فرهنگی متعدد می‌بینیم و آغازهای متعدد که باید مسبوق به يك تحول انسانی باشند که ما نمی‌شناسیم. وحدت

به عنوان تصور، ما را به سوی شکلی راهنمایی می‌کند که از بهم پیوستن زدهای متعدد بوجود آمده‌است. ولی همه این تصورها مبهم و نامعلومند. تصوراتهای وحدت، وقتی که می‌خواهند پیش از نماد باشند، ما را می‌فریبند. وحدت به عنوان هدف، وظیفه‌ای پایان‌ناپذیر است. زیرا همه وحدتهائی که برای ما محسوس می‌شوند، جزئاًند و شرایط يك وحدت ممکن هستند، یا ساده‌انگارانه‌ای هستند که در پس پشتشان بیگانگی و طرد و نفی و نبرد پنهان است.

وحدت کامل حتی در عالم اندیشه نیز به نحو روشن و خالصی از تضاد طرح‌کردنی نیست. این وحدت، واقعیت نمی‌تواند باشد؛ نه به عنوان انسان کامل، نه به عنوان نظام جهانی درست، و نه به عنوان تفاهم قطعی و آشکار. واحد، آن نقطه دور و نرسیدنی است که به آن نظر داریم، هم مبدأ است و هم غایت. واحد، علوی و ماورای تجربه است. از این رو نه به چنگش می‌توان آورد و نه به صورت مالکیت قطعی يك ایمان تاریخی می‌تواند درآید تا همه را مجبور کند که آن را به عنوان حقیقت مطلق بپذیرند.

اگر تاریخ جهان از واحد بر می‌آید و به سوی واحد در حرکت است، پس هر چه در دسترس ماست میان این دو قطب قرار دارد؛ تاریخ از يك سو صورت پذیرفتن وحدت است و جستجوی مشتاقانه وحدت؛ و از سوی دیگر شکستن و ویران کردن وحدت است.

بدین‌سان ژرفترین وحدت به صورت مذهبی نامرئی درمی‌آید، در کشور ارواحی که بهم می‌رسند و بهم تعلق دارند؛ در کشور پنهانی تجلی هستی در تفاهم ارواح. آنچه تاریخی است حرکت است، حرکتی دائم میان مبدأ و غایت، که هرگز به مقصد نمی‌رسد، یا، همیشه آن می‌ماند که باید باشد.

آگاهی تاریخی تازه ما

ما در زمانی زندگی می‌کنیم که در آن علم تاریخ انبوهی از اسناد و مدارك در اختیار دارد. مورخان بزرگ از روزگاران کهن تا امروز، جهان‌بینیهای مبتنی بر فلسفه تاریخ، و شعر و هنر، مواد اولیه غنی درباره تاریخ در دسترس ما نهاده‌اند. پژوهشهای انتقادی که در قرنهای اخیر - خاصه در قرن نوزدهم - درباره تاریخ صورت گرفته، بر آنها افزوده شده‌است. هیچ عصری از حیث اطلاع درباره گذشته مانند عصر ما غنی نبوده‌است و نوشته‌ها و اسناد و مجموعه‌هایی که امروز در دست ماست نسلهای پیشین نداشته‌اند.

چنین می‌نماید که امروز دگرگونی و تحولی در آگاهی تاریخی ما در حال صورت پذیرفتن است. معاصران ما نتایج بزرگ پژوهشهای علمی گذشتگان را درباره تاریخ نگاهداری می‌کنند و ادامه می‌دهند. ولی اکنون وقت آن است که معلوم شود اینهمه مواد و مدارك چگونه در شکل تازه‌ای عرضه خواهدشد و به چه نحو از آن سود جسته خواهدشد برای اینکه از بوتۀ نیست‌انگاری سالم بیرون آید و یگانه زبان اعجاب‌انگیز مبدأ ابدی شود. تاریخ بار دیگر از صورت يك مشت معلومات صرف درمی‌آید و مسأله زندگی و آگاهی بر هستی می‌شود؛ تاریخ دیگر یکی از موضوعهای تربیت نظری نیست، بلکه عرصۀ شنیدن و پاسخ دادن جدی است. آگاهی ما بر تاریخ، دیگر موضوع ساده و بی‌اهمیتی نیست. معنی زندگی ما بسته به چگونگی دانستنی است که به طور کلی درباره خودمان داریم و پایه هدف تاریخی خود را از آن بدست می‌آوریم. شاید بتوان شمه‌ای از ویژگیهای آگاهی تاریخی را که در حال

صورت پذیرفتن است بدین سان بیان کرد:

الف. یکی از پدیده‌های تازه، همه جانبگی و دقت روشهای پژوهش است، و اهمیت دادن به بافت بسیار پیچیده علت و معلولها، و آنگاه به عینیت بخشیدن به تاریخ در مقوله‌هایی بکلی غیر از مقوله‌های علت و معلولی: در مقوله‌های جامعه‌شناسی و اشکال و صور آرمانی.

ما امروز سرگذشتها و نوشته‌های مربوط به جریان تاریخ را می‌خوانیم و می‌کوشیم تا از طریق آنها مکان جهان‌بینی درونیمان را با تصاویر تاریخ بیان کنیم. ولی این جهان‌بینی نخستین بار از طریق تجزیه و تحلیل‌هایی که امروز عنوان کلی جامعه‌شناسی دارند برای ما اهمیت می‌یابد.

نماینده طرز دید تازه تاریخ ماکس وبر است، با اثر عظیم و مفهومی‌های همه بعدیش در فراخترین افق جهان‌بینی، بی‌آنکه خود را پایبند تصویری از تمام تاریخ بکند. امروز کسی که با او آشنا باشد تاریخ را آنکه^۱ را با بی‌میلی می‌خواند، زیرا در اینجا با مفهومی‌های مبهم و نامعلوم روبرو می‌شود. امروز برای دریافتن نکته‌های دقیق تاریخ به اطلاعات فراوان نیاز است؛ و در عین حال روش کهنه مقایسه، با دقتی که امروز یافته‌است، آنچه را در تاریخ یگانه و غیر قابل تعویض است به وجهی هر چه عیانتر آشکار می‌سازد. تعمق در آنچه برآستی تاریخی است، راز یگانگی و غیر قابل تکرار بودن را در آگاهی ما روشنتر می‌نماید.

ب. امروز پژوهشگران به آن طرز فکری که تاریخ را همچون واحد کاملی می‌انگاشت که با یک نظر تمام آن را می‌توان دید، چیره می‌شوند. دیگر طرحی که تاریخ را همچون چیزی بسته و محدود تلقی می‌کند نباید ما را بفریبد. تاریخ برای ما ساختمانی تمام‌شده و قطعی نیست بلکه در همه احوال جنبه‌های امکان و شکنندگی به جای خود باقیست.

۱. Ranke مورخ بزرگ آلمانی که کتاب تاریخ روم او شهرت فراوان

دارد. -م.

از این گذشته ما حقیقتی مسلم و قطعی که از لحاظ تاریخی در محل معینی آشکار شده باشد نمی‌یابیم. چیزی که عیناً قابل تکرار باشد در هیچ جا نیست. حقیقت در مبدای است که هرگز نمی‌شناسیمش، و از دیدگاه آن هر پدیده خاصی محدود و موقت است. همین قدر می‌دانیم که هر جا که در بند مطلق انگاری بیفتیم روزی نادرست بودن پندارمان عیان خواهد شد و روی نمودن دوباره نیست انگاری دردآور، ما را از بند پندارمان رهایی خواهد بخشید و بر آن خواهد داشت که اندیشیدن از مبدأ را از سر بگیریم.

هر چند درباره تمام تاریخ دانشی نداریم، با اینهمه دانشی می‌جوئیم که تمامی تاریخ را، که ما خود در لحظه‌ای از آن قرار داریم، به ما یادآوری کند. تصویر کلی تاریخ، افقی بر آگاهی ما می‌گشاید. امروز با آگاهی افول و زوال، این تمایل در ما پدید آمده است که نه تنها یکایک تحولهای گذشته را به طور نسبی پایان یافته بدانیم، بلکه تمام تاریخ تا امروز را هم بسته شده و خاتمه یافته تلقی کنیم. چنین می‌نماید که تاریخ به آخر رسیده و از دست رفته است و چیز تازه‌ای باید به جای آن بیاید. سخنان کسانی که می‌گویند فلسفه به آخر رسیده است و اینک با زبان تاریخ‌شناسان و پیروان فلاسفه با ما وداع می‌کنند، و عقاید مردمانی که می‌گویند هنر پایان یافته است و حرکات مذبحخانه‌اش در تقلید سبکهای گذشته و نشانند شکل‌های تکنیکی به جای اشکال و صور هنری نمایان است، و همچنین ادعاهای کسانی که تاریخ را بصورتی که تاکنون داشته است پایان یافته می‌دانند، گوشه‌های ما را پر کرده است. می‌گویند اکنون، در دم واپسین، همین قدر می‌توانیم آنچه را در حال بیگانه‌شدن با ماست، و آنچه را دیگر نیست و نخواهد بود، باری دیگر پیش چشم بیاوریم و باری دیگر آنچه را بزودی از یادها خواهد رفت، بگوئیم.

چنین می‌نماید که همه این سخنها باورنکردنی هستند و نتیجه‌ای که از آنها برمی‌آید همواره نیست انگاری است و گویندگان‌شان می‌خواهند جا باز کنند برای چیزی که سخن درستی درباره‌اش نمی‌توانند بگویند و به همین جهت با اصراری آمیخته به تعصب درباره‌اش سخن‌پردازی می‌کنند. در برابر اینان طرز فکری تازه قرار گرفته است که می‌کوشد همه

تصویرهای کلی دربارهٔ تاریخ، حتی تصویرهای منفی را، در حال تعلیق نگاه دارد و همهٔ تصاویر کلی را پیش چشم اندیشهٔ ما قرار دهد و بیازماید تا درستی کدامیک آشکار تواند شد. بر اثر این کوشش هر بار تصویری نمایان خواهد شد که همهٔ تصویرهای دیگر عوامل آن هستند: تصویری که با آن زندگی می‌کنیم و ما را به زمان حال آگاه می‌سازد و وضع ما را برای ما روشن می‌کند.

در عمل، ما در هر زمان جهان‌بینی دربارهٔ تمام تاریخ در ذهن داریم. جهان‌بینی، همینکه خود را دانستنی راستین دربارهٔ تمام تاریخ بیندارد، که جریانش دستخوش ضرورتی است، معنیش از میان می‌رود. به حقیقت، تنها تا آن حد می‌توانیم دست یافت که به جای علت و معلول محیط بر تمام تاریخ، علت و معلولهای خاص و معین را دائم بجوئیم و دربارهٔ آنها پژوهش کنیم. این مطلب درست است که هر چیزی را تا آن حد می‌توانیم شناخت که نقش علت و معلول را در آن بیابیم؛ و این ادعا را که چیزی تابع قاعدهٔ علت و معلول نیست هرگز نمی‌توان ثابت کرد. ولی ما در تاریخ، جهشهای آفرینندگی انسانی را می‌بینیم و پدیدار شدن محتوای غیرمنتظر و تحولات ناشی از پشت سر هم رسیدن نسلها را.

امروز شرط لازم هر تصویر کلی این است که از بوتهٔ آزمایش تجربه سالم بدر آید. تصویرها و وقایع و اوضاع و احوالی را که تنها حاصل نتیجه‌گیریهای منطقی هستند رد می‌کنیم و در همهٔ موارد به دنبال سند و مدرک می‌گردیم. آنچه مطابق واقع نیست پا بر جا نمی‌تواند ماند. اهمیت این طرز فکر تازه را از اینجا می‌توان دریافت که مثلاً شلینگ هنوز آفرینش جهان را در شش هزار سال پیش بدیهی می‌انگاشت در حالی که امروز هیچ‌کس تردید ندارد که به دلالت استخوانهای پیداشده، آدمی پیش از یکصد هزار سال، و حتی پیشتر از آن، در روی زمین زندگی کرده‌است. اهمیت معیار زمان که بدین‌سان پدید می‌آید برای تاریخ‌گذاری است، ولی بدین معیار نمی‌توان بی‌اعتنا ماند زیرا در آگاهی ما اثر می‌گذارد: کوتاهی حیرت‌انگیز زمان تاریخ عیان می‌شود.

تاریخ، واحد کامل گشاده‌ای است. طرز فکر مبتنی بر اهمیت تجربه، بر این نکته آگاه است که علم ما بر واقعیات، سخت اندک است و از این رو

همواره برای دریافتن واقعیات تازه آمادگی دارد. طرز فکر فلسفی، مطلق‌انگاری این نظریه را که واقعیت، محتوای آگاهی نیست بلکه ضرورت بر تجربه استوار است، رد می‌کند. وقتی که دو طرز فکر تجربی و فلسفی در برابر هم قرار می‌گیرند آنچه برای انسان متفکر باقی می‌ماند، فضای امکانها و، در نتیجه، آزادی است. برای او تاریخ همچون واحد کامل باز، نه آغاز دارد و نه انجام.

روش تفکر کلی که امروز ممکن است، دارای ویژگیهای زیر است: واقعیات از هر سو به دقت تمام نگریسته می‌شوند تا معلوم شود که چگونه‌اند و چه معنایی ممکن است داشته باشند.

انسان در همه جا به مرز آورده می‌شود تا به پیرونیترین افقها برسد: در این افقها وظایفی احساس می‌کنیم، و تکانی سبب می‌شود که کسی که تاریخ را پیش چشم دارد به خودش و زمان حال خودش توجه کند.

ج. به تلقی تاریخ به عنوان مطالعه نظری چیره می‌شویم. اگر در برابر اطلاعات بی‌حد و حساب تاریخی، تنها به این طرز فکر اکتفا کنیم که همه چیز به خاطر اینکه بوده و روی داده‌است ارزش آن را دارد که به یادش بیاوریم بی‌آنکه اثری در ما بکند، این برابر شمردن همه چیز سبب پیدایی روحیه‌ای می‌شود که در نظرش همه چیز بنحوی از انحصار به درد برانگیختن و راضی کردن حس کنجکاو می‌خورد: این یک خوب است، آن دیگری هم. این طرز فکر بی‌سو، به بی‌اعتنائی می‌انجامد: همه چیز ارزش برابر دارد و در نتیجه، هیچ چیز ارزش خاصی ندارد. ولی واقعیت تاریخی بی‌اعتنا نیست. پرداختن جدی و راستین به تاریخ، کشش و کوششی به خاطر تاریخ است. تاریخ برای ما مهم است و اهمیتش به طور دائم توسعه می‌یابد. آنچه در تاریخ برای ما اهمیت خاص دارد مسئله انسانیت است و این مسئله همیشه و در همه حال حاضر و موجود است. تاریخ هر چه کمتر موضوع لذت نظری باشد اهمیتش را برای زمان حال، بیشتر احساس می‌کنیم.

د. توجه ما به وحدت انسانیت معنایی گسترده‌تر از سابق دارد. هنگامی که منشأ انسانیت واحد را از دیدگاه شاخ و برگهای غنی پدیدۀ

انسانیت می‌نگریم خرسندی ژرفی احساس می‌کنیم. نخستین بار با این نگاه به وضعی که در تاریخیت خاص خود داریم واقف می‌گردیم. موضوع در اینجا انسانیت همچون مفهومی مجرد نیست که انسان در آن محو می‌شود. ما امروز، در آگاهی تاریخیمان، دیگر از مفهوم مجرد انسانیت دست کشیده‌ایم. ایده انسانیت محض در تمام تاریخ واقعی تمام جهان، عینی و آشکار می‌گردد، و در آنجا پناهگاهی می‌شود که ما، آن زمان که در حال گم‌گشتگی و ابتلا به سختیها و ویرانیها و فروپاشیدگی همه سنتها و رسوممان سرگردان می‌گردیم، به آن روی می‌آوریم و معیارهای درست را از آن کسب می‌کنیم. این پناهگاه ما را برآن می‌دارد که برای ارتباط آدمیان با یکدیگر هیچ گونه حد و مرزی شناسیم و از دریافتن قرابت خودمان با بیگانگان، و یگانگی و اشتراك همه اقوام و ملل روی زمین در آنچه انسانی است، احساس خرسندی کنیم؛ و هدفی به ما نشان می‌دهد که به برآورده‌شدن آرزو و اراده ما آدمیان برای با هم بودن، امکان می‌بخشد.

تاریخ جهان ممکن است همچون انبوهی بی‌نظم و ترتیب از رویدادهای تصادفی بنظر آید، که آشفته و بی‌بند و بار همچون امواج سیلی خروشان دائم پیشتر و پیشتر می‌رود، از گرهی به گرهی و از بدبختی و ویرانیی به بدبختی و ویرانی دیگری؛ در حاسلی که گاه‌گاه نقطه‌های روشنی لحظه‌ای در آن نمایان می‌شود و باز ناپدید می‌گردد، و جزیره‌های کوچکی از میان سیل و توفان سر برمی‌آورد و پس از زمانی کوتاه دوباره در کام امواج خروشان فرو می‌رود، و به گفته ماکس وبر، تاریخ جاده‌ای است که شیطان با پاره‌های ارزشهای شکسته و خردشده فرش کرده‌است.

با این نظر که بنگریم تاریخ نه وحدتی دارد و نه ساختمانی، و نه معنی و توالیی جز سلسله‌ای پایان‌ناپذیر از علتها و معلولها، همچنان که در طبیعت پیش می‌آید، با این فرق که علت و معلولها در تاریخ نادقیقت‌رند.

ولی فلسفه تاریخ تلاشی است در جستجوی وحدت و معنی و ساختهای تاریخ؛ و این چیزها به تمام انسانیت مربوط می‌تواند بود.

ه. تاریخ و زمان حال برای ما از هم جدا نشدنی است. آگاهی تاریخی دارای دو قطب است: یا من از برابر تاریخ عقبتر می‌روم و آنگاه تاریخ را همچون چیزی که روبرویم قرار دارد می‌نگرم، همچون کوهی بزرگ با خطوط اصلی و بخشهای خاصش؛ یا در زمان حال فرومی‌روم: در اکنون، که هست و من در آن قرار دارم، و در درون آن تساریخ برای من زمان حال می‌شود، زمان حالی که خود من هستم.

هر دو اینها ضروری است: هم عینیت تاریخ به عنوان «چیز دیگر» که بی‌من هم وجود دارد؛ و هم ذهنیت اکنون، که بی‌آن، آن چیز دیگر برای من بی‌معنی است. هر کدام از اینها به واسطه دیگری جان می‌گیرد، و هر يك در تنهایی سبب می‌شود که تاریخ بی‌اثر گردد: یا همچون محتوای دانستنی بی‌طرف، و یا همچون فرورفتگی در فراموشی.

ولسی ارتباط آن دو چگونه است: هیچ روش عقلی آنها را به هم نمی‌پیوندد، بلکه حرکت یکی سبب حرکت دیگری می‌شود و بدین‌سان حرکت آن را تحت نظر می‌گیرد.

این وضع بنیادی آگاهی تاریخی، نحوه یقین ما را نسبت به ساخت تساریخ به طور کلی، معین می‌کند. چشم‌پوشی از آن وضع بنیادی ممکن نیست، زیرا در آن صورت آن وضع بی‌آنکه بدانیم و تنظیمش کنیم بر نحوه دید ما چیره می‌شود. ولی تحقق بخشیدن به آن سبب می‌گردد که آن، همچون چیزی دانسته، به حال تعلیق درآید در حالی که آن خود عامل آگاهی ما بر هستی ماست.

در حالی که مطالعه و پژوهش تاریخ، و هستی آگاه بر هستی خود، در حال تنش در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند، خود مطالعه و پژوهش دچار تنش کل و جزء است. آگاهی کلی بر تاریخ در رابطه با دبستگی به زمان حال، دنیائی پیش چشم می‌آورد که در آن، آدمی به عنوان خودش می‌تواند با قرارگاهش زندگی کند. در تنشهای بازبودن در برابر فراخنای تاریخ و یگانه احساس کردن خود با زمان حال، و وقوف بر تمام تاریخ و زندگی با مایه گرفتن از مبدأ زمان حال، آدمی ممکن می‌شود و پدید می‌آید که در حالی که پایبند تاریخت مطلق خویش است، به خود آمده‌است.

تصویر جهانی تاریخ و آگاهی بر وضع زمان حال، پایه و تکیه‌گاه

یکدیگرند و یکدیگر را نگاه می‌دارند. هر طور که من تمام گذشته را می‌بینم زمان حال را نیز همان گونه درک می‌کنم؛ هرچه بیشتر به ژرفای گذشته می‌روم به همان اندازه در جریان امور در زمان حال شریک می‌شوم. من نخستین بار در آئینه تاریخ می‌بینم که مال کجا هستم و برای چه زنده‌ام. کسی که نتواند درباره سه هزار سال گذشته به خود حساب پس بدهد، در تاریکی و بی‌تجربگی می‌ماند و تنها می‌تواند روزبروز زندگی کند: معنی این سخن آگاهی آدمی بر معنی زندگی خویش است، سپس آگاهی بر مکان خویش و خصوصاً آگاهی بر جوهر خویش.

عجیب است که زمان حال می‌تواند از دست ما بگریزد و ما می‌توانیم واقعیت را گم کنیم برای آنکه دائم در جایی دیگر، در عالم تصور و خیال، و در تاریخ زندگی می‌کنیم و از زمان حال می‌گریزیم. ولی، بعکس، زندگی در لحظه کنونی، در زمان حال، بی‌خاطره گذشته و بی‌آینده، تهی است زیرا این زندگی چیزی نیست جز از دست دادن امکانهای انسانی در زمان حالی که هر دم تهیتر می‌شود: زمان حالی که در آن از غنای زمان حال ابدی چیزی باقی نمی‌ماند.

معمای زمان حال آکنده از محتوا، گشوده نمی‌شود ولی از طریق آگاهی تاریخی ژرفتر می‌گردد. زمان حال تنها در پیوند با گذشته و آینده، در پیوند با خاطره و اندیشه و آرمانی که برای آن زندگی می‌کنم، ژرفا می‌یابد.

آیا براستی می‌توانم از تاریخ بگریزم و به بی‌زمانی پناه ببرم؟



چیرگی بر تاریخ

گفتیم تاریخ بپایان نرسیده است و امکانهای بی‌نهایت در خود نهفته دارد. هر شکلی که به تاریخ، به عنوان واحد کامل شناخته شده‌ای داده می‌شود، رخنه می‌پذیرد. آنچه از گذشته بیاد داریم به واسطه واقعیات تازه‌ای که پیدا می‌شوند، حقایقی را عیان می‌سازد که پیشتر شناخته نبود. آنچه پیشتر همچون مطلبی بی‌اهمیت به یک سو نهاده می‌شد، اهمیت می‌یابد. به پایان رسیدن تاریخ ناممکن می‌نماید؛ تاریخ از بی‌نهایت می‌آید و به سوی بی‌نهایت می‌رود؛ و تنها فاجعه‌ای خارجی می‌تواند همه چیز را از میان ببرد.

در تاریخ چیزی هست که خرسندمان نمی‌سازد. میل داریم از خلال تاریخ بگذریم و به نقطه‌ای راه بیابیم در پیش از تاریخ و بالای تاریخ؛ یعنی به ژرفنای هستی که تاریخ در برابر آن پدیده‌ای ظاهری می‌نماید که هرگز با خود همسان نمی‌تواند بود. می‌خواهیم به نقطه‌ای برسیم که در آنجا به راز آفرینش پی ببریم و دیگر در بند تاریخ ننمائیم.

ولی نقطه ارشمیدسی^۱ در بیرون از تاریخ برای ما وجود ندارد و ما همیشه در درون تاریخ هستیم. در حال کوشش به راه یافتن به پیش از تاریخ یا به تمام تاریخ یا به پس از تاریخ و خصوصاً به خود هستی فراگیر، آن نقطه ارشمیدسی را در هستی خودمان، و در تعالی، می‌جوئیم، و می‌خواهیم بدانیم آن نقطه، اگر ممکن بود که صورت دانش موضوعی

۱. ارشمیدس دانشمند یونانی در جستجوی نقطه اتکائی در بیرون از کره زمین بود که از آنجا بتوان با اهرمی زمین را جنباند. منظور در اینجا نقطه اتکائی در بیرون از تاریخ است که از آن نقطه بتوان در تاریخ مؤثر افتاد. -م.

بیابد، چه می توانست باشد.

۱. ما از طریق روی آوردن به طبیعت، از تارسیخ فراتر می رویم. در برابر اقیانوس، در میان کوهستان، در توفان، در برابر اشعه خورشید بامدادی، در برابر بازی رنگهای عناصر طبیعت، در دنیای بی جنبش قطبی که زیر برف و یخ آرمیده است، و خلاصه هر جا که طبیعت بیگانه با آدمی، ما را مسحور می کند، ممکن است حالی به ما دست دهد که خود را آزاد حس کنیم. بازگشت به زندگی بیگانه از آگاهی، ممکن است ما را به وحدت آرام و شادمان و بی درد جلب کند. ولی همه اینها اگر چیزی بیش از دست یافتنی گذران بر راز طبیعت خاموش انگاشته شود، این هستی در آن سوی آنچه ما نیک و بد و زیبا و زشت و درست و نادرست می نامیم، این هستی خشن و بی رحم، ما را می فریبد. اگر برآستی در آنجا پناهگاهی بیابیم و به آن پناهنده شویم، از آدمیان و از خودمان گریخته ایم. ولی اگر این تجربه های دل انگیز را همچون اشاره ای خاموش بیابیم بر آنچه بالای همه تاریخ جای دارد، در این صورت همه آنها همان خواهند بود که به راستی هستند، در حالی که ما را برمی انگیزند و به پیش می رانند و در بند خود نگاه نمی دارند.

۲. ما هنگامی بر تاریخ چیره می شویم و بدان پشت می کنیم که با آنچه اعتبارش در بند زمان نیست روبرو می گردیم: مثلاً با حقیقت که معلق از تاریخ نیست، با ریاضیات و دیگر دانشهای الزام آور، با هر شکل عمومی که ارزش و اعتبار عمومی دارد و از همه دگرگوینها مستقل است، اعم از آنکه شناخته شده باشد یا نه. در برابر این صفا و روشنی ارزش و اعتبار، ممکن است جنبشی به ما روی آور شود و شوق عروجی ما را فرا گیرد: نقطه استواری یافته ایم و هستی که پا بر جاست. ولی اگر در این نقطه گیر بکنیم فریب می خوریم و از راه بدر می رویم. این ارزش و اعتبار هم، اشاره و علامتی است، ولی محتوای هستی را در خود ندارد؛ به نحو شگفت انگیزی در ما بی اثر می ماند و خود را در پیشرفت دائم کشف شدنش نشان می دهد، و در واقع صورت اعتبار دارد در حالی که محتوایش با باشندهای بیشمار سر و کار دارد بی آنکه سر و کاری با هستی داشته باشد. هر چیز ثابت و پا بر جا سبب می شود که تنها فهم ما آرام بگیرد، نه خود ما.

ولی این واقعیت که این اعتبار مستقل و جدا از همه تاریخ وجود دارد، خود اشاره‌ای است بر آنچه بالای زمان است.

۳. ما از تاریخ می‌گذریم و به زمینه تاریخت گام می‌نهیم، یعنی به تاریخت تمام جهان. از تاریخ آدمی راهی به سوی زمینه‌ای می‌رود که چون از آنجا می‌نگریم تمام طبیعت - که خود فاقد تاریخت است - وارد مرحله تاریخت می‌شود. ولی این امر تنها در عالم خیال صورت می‌پذیرد و می‌پنداریم سبب تاریخت آدمی تاریخت طبیعت است با استعدادهای حیاتی و حوادث طبیعی. اینها در نظر اول بسی معینند و حوادث ویرانگر یا وجودهای بی‌طرفی هستند و با اینهمه از تاریخ کسب روح کرده و جان گرفته‌اند چنانکه گوئی با تاریخ از ریشه‌ای واحد برآمده‌اند.

۴. آنچه ما را به این زمینه تاریخت سوق می‌دهد، تاریخت هستی خود ماست. از نقطه‌ای که ما در آن - در بلاشرطی اراده ما بر اینکه در جهان چگونه باشیم، و بلاشرطی تصمیم ما - جنبه تاریخت می‌یابیم، روشنائی بر تاریخت تاریخ می‌افتد. در اینجا گام از تاریخ فراتر می‌نهیم و به ابدیت زمان حال گام می‌گذاریم، و به عنوان هستی تاریخی، در درون تاریخ از تاریخ برتر می‌رویم.

۵. ما هنگامی بر تاریخ چیره می‌شویم که به ناآگاه روی می‌آوریم. روح آدمی آگاه است و آگاهی واسطه‌ای است که بی‌آن برای ما نه دانستن وجود دارد، نه تجربه، نه انسان بودن، و نه عالم ماورای تجربه. آنچه آگاه نیست ناآگاه خوانده می‌شود و ناآگاه مفهومی منفی است که محتوایش معانی متعدد دارد.

خودآگاهی ما روی در ناآگاه دارد یعنی در همه چیزهایی که ما در جهان در برابر خود می‌یابیم، بی‌آنکه آن ناآگاه از درون خود خبری به ما بدهد. آگاهی ما نیز بر ناآگاهی استوار است: دائم از ناآگاهی بدر می‌آید و دوباره در ناآگاهی فرومی‌رود. ولی ما تنها از طریق آگاهی می‌توانیم درباره آنچه ناآگاه است اطلاعاتی بدست آوریم. در هر گام آگاهانه و دانسته زندگی ما، خصوصاً در هر عمل آفریننده روح ما، ناآگاهی که در درون ماست به ما یاری می‌کند. آگاهی ناب به هیچ کاری

توانا نیست.

آگاهی همچون قله موجی است بر سطح ناآگاهی پهن و ژرف. این ناآگاهی که ما بر آن استواریم دو گونه معنی دارد: یکی ناآگاهی است که طبیعت است و در خودی خود همیشه تاریک است؛ دیگری ناآگاهی که هسته و جوانه روح است و در این تلاش است که سر بدر آورد و آشکار شود.

وقتی که ما بر تاریخ چیره می‌شویم و از آن می‌گذریم و به ناآگاه روی می‌آوریم، به عنوان باشنده‌ای که در آگاهی عیان می‌شود، در این صورت این ناآگاه به هیچ وجه طبیعت نیست بلکه آن چیزی است که در پدیدآوردن نمادها، و در سخن و شعر و هنر، منعکس و نمایان می‌شود. ما نه تنها با مایه گرفتن از آن، بلکه برای آن زندگی می‌کنیم. هر اندازه که آگاهی آدمی آن را به وجه روشنتر پدیدار می‌سازد، خود آن اصیلتر می‌شود و بیشتر جنبه جوهر بودن می‌یابد، و به نحو ژرفتر و فراگیرنده‌تر حاضر می‌شود. زیرا در آن، آن هسته و جوانه‌ای پیدار می‌شود که پیدایش نیرومندتر و گسترده‌ترش می‌سازد. سیر روح در تاریخ نه تنها ناآگاه موجودی را مصرف می‌کند، بلکه ناآگاه تازه‌ای پدید می‌آورد. ولی هر دو این بیانه‌ها نادرستند در برابر ناآگاه خاصی که نه تنها راه یافتن به آن، سیر و جریان تاریخ روح است، بلکه هستی است فوق هر تاریخ، پیش از هر تاریخ و پس از هر تاریخ.

ولی وقتی که ما سخن از ناآگاه می‌گوییم، آن را با صفت منفی بیان می‌کنیم. با این مفهوم نمی‌توان یک علامت هستی بدست آورد. ناآگاه تنها تا آن حد ارزش دارد که در آگاهی ما شکل بگیرد و در این صورت دیگر جنبه ناآگاهی را از دست می‌دهد. آگاهی واقعیت و حقیقت دارد، و هدف ما آگاهی نیرومندتر است نه ناآگاهی. ما از تاریخ می‌گذریم و به ناآگاهی گام می‌گذاریم تا بدین‌سان به آگاهی نیرومندتر برسیم.

اشتیاق به ناآگاهی، هر چند همیشه در روز سختی به آدمی روی می‌آورد، فریبنده است. خواه خدای بابلی برای رهایی از هیاهوی جهان بگوید «می‌خواهم بخوابم»، و خواه انسان باخترزمینی آرزوی بهشت

بکند تا به همان حالی بازگردد که پیش از خوردن میوه ممنوع درخت شناسائی داشته است، یا آرزو کند که کاش از مادر نزاده بودم، یا بخواهد از دست فرهنگ به دامن حالت طبیعی نخستین خود بگریزد، یا آگاهی را سرنوشت شومی بینگارد، یا تمام تاریخ را بیراهه‌ای بشمارد و بخواهد چرخ زمان را به عقب بگرداند، همه اینها يك چیزند با صور گوناگون. این، چیرگی بر تاریخ نیست بلکه گریز از تاریخ و از هستی خویش است. ۶. ما هنگامی به تاریخ پشت می‌کنیم و بر آن چیره می‌شویم که آدمی با والاترین آفرینشهایش پیش چشم ما قرار می‌گیرد: آفرینشهایی که آدمی از طریق آنها توانسته است به خود هستی دست بیابد و آن را قابل ابلاغ سازد. آنچه آدمیان - آدمیانی که حقیقت ابدی از طریق آنان به زبان آمد و در عین حال پایمالشان کرد - آفریده‌اند، گرچه در جامه تاریخ جلوه‌گر است برتر از تاریخ است و ما را از دنیای تاریخ می‌گذراند و به آن چیزی می‌رساند که پیش از هر تاریخی هست و از طریق تاریخ به زبان می‌آید. آنجا دیگر جای این پرسش نیست که از کجا و به کجا؛ آنجا سخن از آینده و پیشرفت نیست؛ آنجا در زمان چیزی هست که تنها زمان نیست بلکه از بالای همه زمانها به عنوان خود هستی به سوی ما می‌آید.

تاریخ، خود راهی می‌شود به سوی آنچه فوق تاریخ است. در برابر عظمت آفرینشها و اندیشه‌های آدمی، تاریخ همچون زمان حالی ابدی می‌درخشد که دیگر کنجکاو را تسکین نمی‌دهد، بلکه نیروئی محرک می‌شود. آنچه در تاریخ بزرگ است، به عنوان چیزی احترام‌انگیز ما را با ژرفنائی که بالای همه تاریخ است مربوط می‌سازد.

۷. دریافتن تمام تاریخ، ما را به برتر از تاریخ راهنمایی می‌کند. وحدت تاریخ، دیگر تاریخ نیست. راه یافتن بدین وحدت خود بدین معنی است که به برتر از تاریخ عروج می‌کنیم و به ژرفنای وحدت می‌رسیم، ژرفنائی که منشأ آن وحدتی است که تاریخ به یاری آن واحدی کامل می‌شود. ولی این عروج از طریق تاریخ به وحدت تاریخ، خود همچون وظیفه‌ای در تاریخ می‌ماند. ما با علم به وحدت زندگی نمی‌کنیم. ولی تا آن حد که برای زندگی کردن از وحدت مایه می‌گیریم، در تاریخ در مقامی

بالا تر از تاریخ زندگی می‌کنیم.

هر عروجی به فوق تاریخ، فریبی می‌شود اگر به تاریخ پشت کنیم. تضاد بنیادی هستی ما، یعنی اینکه ما تنها در دنیا می‌توانیم از دنیا برتر برویم، در آگاهی تاریخی که از تاریخ برتر می‌رود، تکرار می‌شود. ما راهی که از کنار دنیا بگذرد نداریم و راه ما تنها از خلال دنیاست؛ راهی از کنار تاریخ نداریم بلکه یگانه راه ما از خلال تاریخ است.

۸. وقتی که به زمان دراز پیش از تاریخ و زمان کوتاه تاریخ نظر می‌افکنیم این پرسش پیش می‌آید: آیا تاریخ در میان این هزاران سال پدیده‌ای موقت نیست؟ به این پرسش پاسخی نمی‌توان داد مگر با این جمله پیش‌پا افتاده: هر چه آغازی دارد پایانی هم دارد هر چند میلیون‌ها یا میلیارد‌ها سال دوام یابد.

ولی پاسخ - که علم تجربی ما از دادنش ناتوان است - برای آگاهی ما از هستی، کلی بیجاست. زیرا هر چند تصور ما از تاریخ - بسته به اینکه تاریخ را پیشرفت بی‌پایان ببینیم یا سایهٔ پایان - دگرگون می‌شود، نکتهٔ مهم اینجاست که علم ما از تمام تاریخ علم نهائی نیست. مهم این است که زمان حال همچون ابدیت در زمان تلقی شود. گرد تاریخ را افقی بسیار پهن فرا گرفته‌است که در آن، زمان حال مقام تصمیم و تحقق است. آنچه ابدی است، همچون تصمیمی در زمان می‌نماید. برای آگاهی که هستی را برتر از دسترس تجربه می‌داند، تاریخ در زمان حال ابدی محو می‌شود.

ولی زمان همچون دورنمایی در پس پشت تاریخ می‌ماند. احتمالاً تاریخ انسانیت در کرهٔ زمین که اکنون شکل یگانه و یکنواخت یافته است زمان بسیار درازی ادامه خواهد یافت. در این دورنما برای هر کس این پرسش وجود دارد که کجا و در کدام نقطه می‌خواهد قرار گیرد و در راه چه هدفی می‌خواهد فعالیت کند.

فهرست نامها

ب

باخ ۱۰۹
بقرات ۱۱۸
بک ۲۰۴، ۲۴۹، ۱۸۲
بودا ۲۹، ۲۸، ۲۶، ۲۵، ۲۱، ۲۰، ۱۷، ۱۶
۳۳، ۱۰۶، ۱۸۷
بورکهارت، یاکوب ۱۹۵، ۱۹۱، ۱۶۳
۲۴۹، ۲۱۰
بوسوئه ۳۴۶
پيسمارک ۲۶۲
بيکن ۱۷۵، ۱۲۲

پ

پارمنيدس ۲۵، ۱۶
پاسکال ۱۵۲
پريکلس ۲۶۰، ۸۶
پلوتارک ۶
پورتمان ۶۳، ۶۲، ۶۱، ۵۸

ت

تالس ۲۵
تاسيت ۲۲۷
توسيديد ۱۱۷، ۱۶، ۶
توکويل ۲۲۵، ۲۰۴، ۱۸۹
توين بی ۱۳

ج

چوانک-تسه ۱۶

آ

آشوکا ۲۱
آگوستين قدیس ۸۶، ۴۱، ۱۵، ۱۱، ۶
۳۴۶، ۲۴۸
آمنحوتپ ۳۳۳
آنا کسيما ندر ۲۵

ا

اييکور ۱۹
ارسطو خوس ۳۳۳
ارسطو ۱۲۵، ۸۶
ارشميدس ۳۶۲، ۱۱۷، ۱۶
اسپينوزا ۱۰۹
اشپنگلر ۱۰۶، ۱۳
اشتراوس، ويکتور فون ۳۴، ۲۵
افلاطون ۳۳۳، ۳۲۶، ۸۶، ۲۳، ۲۱، ۱۶
افن باخ ۶۵، ۵۵
اقلیدس ۱۱۷
اکويناس توماس ۳۲۷، ۱۲۵
اکهارت ۳۲۵
آگوستوس ۸۶، ۴۰، ۲۲
الفينستون، لرد ۸۵، ۷۹
انگلس، ف. ۱۸۵، ۱۴۶، ۱۴۵
اوپانیشاد ۱۰۶، ۱۶
ایران ۷۹، ۷۸، ۷۱، ۳۵، ۲۵، ۱۹، ۱۶
۳۴۲، ۱۰۶، ۱۰۳، ۹۲، ۸۷، ۸۴، ۸۳

۳۴۶ فیوره	د
کانت ۲۳۸،۲۱۴،۱۸۲،۱۲۲،۱۰۹،۶۸	دانت ۲۳۷
۳۳۳	دریای خزر ۷۵
کایزرلینگ ۳۴	دساور ۱۵۴،۱۳۷
کپرنیک ۳۳۳	دکارت ۱۲۸،۱۲۵،۱۲۲
کپلر ۱۱۴	دگروت ۱۸۶،۱۸۵
کردستان ۷۵	دیونیزوس آرتوپاگیتا ۸۶
کستوفانس ۲۵	ذ
کلومبوس ۴۲	ذیمقراطیس ۱۲۵
کنت، اگوست ۳۴۵	ر
کنستان، بنژامن ۲۵۴	رافائل ۱۵۹
کنستانتین ۸۷	رامبران ۳۲۶،۱۰۹،۶۸
کنفوسیوس ۸۴،۲۵،۲۳،۲۱،۲۰،۱۶	رانکه ۳۵۵
۱۸۷،۸۸	روپکه ۲۵۴
کوئنگ تسه ۲۵	ز
کیرکه گارد ۱۷۷،۱۳۴	زرتشت ۲۵،۱۶
ک	س
گاليله ۱۱۵،۱۱۴	ساسانیان ۸۷
گوته ۳۲۶،۱۸۹،۱۷۵،۱۶۳،۱۰۹	سقراط ۱۸۷
گیلگمش (حماسه) ۸۴،۷۶،۲۳	سالامیس (جنگ) ۱۳
ل	سولون ۸۶،۴۵
لفوناردو ۱۵۹	سوفسطائیان ۱۱۶،۹۳
لائوتسه ۱۸۷،۲۵،۱۹،۱۶	سیپیون ۸۸
لاسو ۳۳،۲۵	ش
لسینگ ۳۴۶	شکسپیر ۳۲۶،۱۰۹
لوتر ۱۲۴	شلیمان ۱۱۵
لونکینوس ۲۲۷	شلینگ ۳۵۷،۳۲۶،۱۳۱
لیپمن، و. ۲۳۶،۲۵۴	ف
لی-تسه ۱۶	فرهرو ۱۲۲، ۲۵۴
لیونهوک ۱۱۵	فلورنس (ژاپن شناس) ۲۹
م	فیثاغورس ۲۵
مارکس، کارل ۱۷۶، ۱۴۶، ۱۴۵، ۱۳۳	فیشته ۳۲۶، ۱۸۳، ۱۳۱

وزال ۱۱۵	۳۴۵.۲۵۱.۱۸۰
وگلینگ ۶	مایر ا. ۳۲
ولتر ۶	مغول ۲۷۷.۸۳
ویرژیل ۸۶.۴۵	موتسارت ۱۵۹
ه	مو-تی ۲۵.۱۶
هایک ۲۵۴	مورس ۱۴۱
هراکلیت ۸۶.۲۵.۱۶	میکل آنژ ۱۵۹
هردر ۳۴۶.۶	میلتون ۱۵۲
هرودوت ۹۷.۶	ن
هروذنی ۷۱	ناپلئون ۲۶۳
هگل ۱۱۵.۸۵.۷۹.۲۸.۱۵.۱۲.۶	نوما شاه ۲۵
۱۴۷.۱۴۶.۱۴۵.۱۳۱.۱۳۵.۱۱۳	نیچه ۱۹۲.۱۷۷.۱۷۶.۱۷۵.۱۳۴
۲۴۷.۲۵۴.۱۸۳.۱۷۶.۱۵۳.۱۴۹	۲۵۱.۲۴۹.۲۴۵.۱۹۵
۳۴۶.۳۴۴.۳۲۶.۳۲۵.۲۴۹	نیوتون ۱۶۳
هومر ۱۷۵.۱۱۵.۸۶.۴۵.۱۶	و
هیتلر ۲۳۸.۲۵۱	وای (دربار) ۲۱
ی	وبر، آلفرد ۳۷.۳۶.۳۵.۱۳
یاسپرس، کارل ۷.۶.۴	وبر، ماکس ۳۵۹.۳۵۵.۲۱۲.۲۵۴

دوره آثار افلاطون

۱. آپولوژی-کریتون-پروتاگوراس-لیزیس-لاخس-خارمیدس ترجمه محمدحسن لطفی-رضا کاویانی
۲. اوتیفرون-گرگیاس-منون-مهمانی-فایدون ترجمه محمدحسن لطفی-رضا کاویانی
۳. هippias بزرگ - ایون - الکیپادس - هippias کوچک-منکسنوس-کراتیلوس-اوتیدم ترجمه محمدحسن لطفی
۴. جمهوری ترجمه محمد حسن لطفی
۵. فایدروس-تهته قتبوس-سوفیست-مردسیاسی ترجمه محمدحسن لطفی
۶. پارمنیدس-فیلبس-تیمائوس-کریتیاس-نامه ها ترجمه محمدحسن لطفی
۷. قوانین ترجمه محمدحسن لطفی

دوره آثار کارل یاسپرس

۱. سقراط ترجمه محمدحسن لطفی
۲. افلاطون ترجمه محمدحسن لطفی
۳. فلوطین ترجمه محمدحسن لطفی
۴. آگوستین ترجمه محمدحسن لطفی
۵. کنفوسیوس ترجمه احمد سمیع
۶. آغاز و انجام تاریخ ترجمه محمدحسن لطفی

دوره آثار مجتبی مینوی (عمر دوباره)

۱. داستانها و قصه ها مجموعه مقالات
۲. نقد حال مجموعه مقالات
۳. تاریخ و فرهنگ مجموعه مقالات
۴. اخلاق ناصری به تصحیح مجتبی مینوی - علیرضا حیدری
۵. نامه تنسر به تصحیح مجتبی مینوی و تعلیقات مجتبی مینوی - محمد اسمعیل رضوانی

